This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

90. a. 2

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Litèratur
derselben.

Zweyter Theil.

von

Johann Gottlieb Buhle

Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, *philosophiam suis ingeniis esse perfectam*, ait, eos aut stultissimos aut glorioſissimos *fuisse*; *sed se videre*, *quod* paucis annis magna accessio *facta esset*, *brevi tempore philosophiam* plane absolutam *fore*.

Cic. Quaest. Tuscul. III, 18.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1797.

Vorrede.

Es wird vielleicht auffallend seyn, daß dieser zweyte Band meines Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie die Darstellung blos des Platonischen und des Aristotelischen Systems enthält, und zwar des letztern nur seinem theoretischen Theile nach. Allein da beyde Systeme die vollkommensten in ihrer Art sind, die uns

das griechiſche Alterthum überliefert hat; da die Philoſophie zuerſt in ihnen in einer wiſſenſchaftlichen Geſtalt ſich zeigt, die ſich nicht mehr auf einzelne Zweige derſelben, ſondern auf das Ganze erſtreckt; und ſie auch die Hauptfaden ausmachen, an welche ſich die Philoſophie der folgenden Jahrhunderte bis auf das unſrige herab anknüpft: ſo habe ich geglaubt, daß ich meinem Zwecke, den Fortgang der Philoſophie zur wiſſenſchaftlichen Vollendung hiſtoriſch zu entwickeln, nur dann genug thun würde, wenn ich auf jene Syſteme vorzüglich die Aufmerkſamkeit richtete. Bey meinem Plane, die hierher gehörige Literatur zugleich beyzubringen, hätte ich mich ohne Nachtheil der erfoderlichen Deutlichkeit und Vollſtändigkeit nicht wohl kürzer faſſen können, wovon, wie ich hoffe, eigene Anſicht die

Le-

Leſer überzeugen wird. Ungeachtet ſeiner compendiariſchen Form iſt dies Lehrbuch von mir nicht zur Grundlage beym akademiſchen Unterrichte beſtimmt. Es erhellte dieſes ſchon aus der Anlage deſſelben überhaupt, und ſchien mir daher keiner ausdrücklichen Erinnerung in der Vorrede zum erſten Bande zu bedürfen.

Ueber die Platoniſche Philoſophie iſt in den nächſtverfloſſenen Jahren vieles geſchrieben worden. Beſonders hat ſie der gelehrte tief eindringende Fleiß des [illegible] Tennemann ſo gründlich und [illegible] erörtert, daß man auf die Hoffnung, durch wiederholtes Studium der [illegible] neue erhebliche Aufſchlüſſe über [illegible] Geiſt derſelben zu finden und geben können, Verzicht thun muß. Da[illegible] haben die neuern Geſchichtforſcher

der Philosophie das Aristotelische System vernachlässigt, so sehr es, selbst des innern Werthes wegen, nach seiner wahren Beschaffenheit und seinem Zusammenhange charakterisirt zu werden verdiente. Der vom Hrn. Tiedemann in dem schätzbaren Werke: Geist der speculativen Philosophie B. II mitgetheilte Entwurf davon ist sehr mangelhaft, und überhaupt aus einem unrichtigen Gesichtspuncte aufgefaßt, bey allem Verdienstlichen, was einzelnen darinn vorkommenden Erläuterungen nicht abzusprechen ist. Einige Abhandlungen der Herrn Meiners, Fülleborn und Vater betreffen nur die Aristotelische Theologie. Was ich hier in Beziehung auf das ganze System geleistet habe, halte ich für nichts weniger als erschöpfend und befriedigend; es liegen zu viele Schwierigkeiten in dem Ari-

 sto-

telischen Schriften selbst, und die Kritik und Auslegung haben in Ansehung des Textes noch nicht genug vorgearbeitet. Gerne hätte ich den praktischen Theil des Aristotelischen Systems dem theoretischen in diesem Bande beygefügt, wenn ich nicht gefürchtet hätte, daß der Band gegen den ersten unverhältnißmäßig stark werden würde.

Ich habe alle Ursache, mich der Nachsicht zu freuen, die das literarische Publicum dem ersten Bande dieses Lehrbuchs gegönnt hat. Der Kritik des wohlwollenden Beurtheilers derselben in der Allgemeinen Literaturzeitung hätte ich zwar Manches entgegenzusetzen. Ich verspare aber diese Gegenerinnerungen auf einen Anhang, der am Schluße des Werks nebst einigen Berichtigungen und

ei-

einem Verzeichniße der Druckfehler erfolgen soll. In diesem Bande S. 306 in der vierten Zeile von unten bitte ich vorläufig statt achthundert zu lesen achtzig. Der dritte Band wird erscheinen, sobald es meine Muße und Gesundheit erlauben wollen.

Göttingen d. 2 May 1797.

J. G. Buhle.

Geſchichte

der

Philoſophie

Zweyter Theil.

Geſchichte der Philoſophie.

Zweyter Theil.

Achte Epoche

der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte der Platoniſchen Philoſophie.

Quellen: *Platonis* Opera; *gr.* et *lat.* ex verſione *Marſilii Ficini*; ed. Bipont. Tomi XI; 1781 — 1787. 8. Vor dem erſten Bande ſteht eine literariſche Notiz der Ausgaben und Ueberſetzungen von Plato's Werken überhaupt, die in den folgenden Bänden in Anſehung der Ausgaben, Ueberſetzungen und Erläuterungen der einzelnen Dialoge fortgeſetzt, und durch Nachträge ergänzt und berichtigt iſt. Auch ſind die merkwürdigern

abweichenden Leſarten vom Hrn. Prof. Mitſcherlich beigefügt. Außerdem iſt, um den Faden der Ideen, die Plato entwickelt, bey dem wechſelnden, und von der Hauptſache oft abſchweifenden Gange ſeiner Dialoge, feſtzuhalten, ein ſehr ſchätzbares Hülfsmittel hinzugekommen: *Dialogorum Platonis argumenta*, expoſita et illuſtrata a *Diet. Tiedemann* (Biponti, 1786). Die Nützlichkeit dieſer Argumente für das Studium des Plato würde noch größer ſeyn, wenn es dem Verfaſſer gefallen hätte, bey jedem den Band, in welchem der Dialog ſelbſt ſich befindet, und bey den wichtigſten Momenten jedes Arguments die Seitenzahl des Originals, anzumerken; ſo daß es nicht nöthig wäre, wenn man im griechiſchen Texte die Ausführung der vom Hrn. T. ausgezogenen Sätze nachſehen will, mühſam zu ſuchen, um die gewünſchte Stelle zu treffen. Gerade dazu ſollten ja dieſe Argumente dienen, daß man in den labyrinthiſchen Wendungen des Platoniſchen Geſprächs, die man nicht immer in Gedanken gegenwärtig haben kann, leicht zum Ziele gelangte, man möchte nun einen Dialog ganz, oder bloß theilweiſe, benutzen wollen. Bey einem neuen Abdrucke, der doch zu hoffen iſt, wäre dem Mangel abzuhelfen. — In den Ausgaben einzelner Dialoge ſind außer der Wortkritik, die in den Fiſcherſchen (*Cratylus* et *Theaetetus*; Lipſ. 1770. 8. — *Sophiſta*, *Politicus*, *Parmenides*; ibid. 1774. 8. — *Eutyphro*, *Apologia Socratis*, *Crito*, *Phaedo*; ibid. 1783. 8) faſt zu ängſtlich und mikrologiſch iſt, auch

auch treffliche Sprach- und Sacherklärungen beygebracht: von F. A. Wolf zum Sympoſium (Lipſ. 1782. 8); zum Protagoras, Jon und Theagenes (Nordhuſae, 1782. 8) — von Gottleber zum Menexenus (Lipſ. 1782. 8) — von M. W. Müller zum Jon (Hamburg, 1782. 8) — von Bieſter u. a. zum Menon, Kriton, und den beyden Alcibiades (Berlin, 1790. 8) u. w. — Eine deutſche Ueberſetzung der ſämtlichen Werke des Plato, die aber in mehr als Einer Hinſicht unvollkommen, wiewohl nicht ohne Verdienſt, iſt, hat Kleuker beſorgt (Lemgov. 1780 ff.). Auch einzelne Dialoge ſind deutſch überſetzt erſchienen: der Phädon überſetzt von J. B. Köhler (Lübek, 1769. 8); der Gorgias (Zürich, 1775. 8); der Kriton nebſt dem Axiochus des Aeſchines von Heinze (Göttingen, 1789. 8); die Bücher über die Geſetze von Schultheß (Zürich, 1787. 8); der Menon, Kriton und die beyden Alkibiades von Gedike (Berlin, 1780. 8) — Euthyphron überſ. und erläutert in Schlöſſers kleinen Schriften. Th. V. (Baſel, 1787. 8). — Auserleſene Geſpräche des Plato, aus dem Griechiſchen überſetzt von F. L. Grafen zu Stollberg; Erſter Theil (Phädrus, das Gaſtmahl, Jon) Königsberg, 1796 — *Ariſtotelis* Opera. Faſt in allen Ariſtoteliſchen Schriften, welche die Philoſophie angehn, geſchieht des Plato, oft unter dem Namen des Sokrates, und ſeiner Lehren Erwähnung, doch meiſtens nur, um ſie zu beſtreiten und zu widerlegen. Ariſtoteles behandelt die Pla-

toniſchen Behauptungen und Aeuſſerungen gewöhnlich als dogmatiſch aufgeſtellte Sätze, auch wenn es ſcheint, daß Plato ſie eben nicht als ſolche genommen und beurtheilt wiſſen wollte. Zuweilen hat er ſogar Platoniſche Lehren unrichtig verſtanden, oder durch ſeinen lakoniſchen Styl, und die Flüchtigkeit der Anſpielung, unbeſtimmt ausgedrückt. Der Gebrauch der Ariſtoteliſchen auf Plato und deßen Philoſophie ſich beziehenden Nachrichten und Urtheile bedarf daher einer kritiſchen Behutſamkeit — Viele einzelne Stellen in den Werken des Cicero, des ältern Plinius, des A. Gellius, Seneca, Plutarch (unter andern in der Lebensbeſchreibung des Dion), Sextus Empiricus, Galen, Lucian, des Verfaſſers der Bücher de decret. phyſ. philoſophorum, des Pſeud-Origenes — *Diogenis* Laert. Vit. philoſ. Lib. III. Auch die Biographieen anderer Philoſophen beym Diogenes, namentlich des Sokrates und der Sokratiker, der nächſten Schüler des Plato, des Ariſtoteles, liefern manche Data, die für die Geſchichte und Charakteriſirung des Plato nicht unerheblich ſind. — Die griechiſchen Lebensbeſchreibungen des Plato vom Olympiodor (die deßen πραξις zum erſten Alcibiades vorgeſetzt war), vom Heſychius, Suidas, und einem Ungenannten (S. Bibliothek der alten Litteratur und Kunſt St. 5.) — *Alcinoi* introductio in *Platonis* dogmata; gr. per *Io. Langbaen.* et *Io. Fell*; Oxon. 1667. 8. — *Albini* introductio in Platonis dialogos in *Fabricii* Bibl. gr. Vol. II. lib. III. cap.

cap. 2. aus einer Handschrift des Lucas Holstenius. Diese Aufsätze des Albinus und Alcinous nebst den erwähnten Biographieen des Plato vom Diogenes, Olympiodor, Hesychius und Suidas hat Fischer in seine oben benannte Ausgabe der vier Dialoge aufgenommen. Eben diese enthält auch einzelne Scholien des Olympiodor in den Noten zum Phädon, die der Engländer Nathanael Forster in seiner Ausgabe einiger Platonischen Dialoge zuerst bekant machte. Die Vorrede des Olympiodor zu seinen Scholien zum Gorgias hat Routh seiner Edition des Gorgias und Euthydem (Oxon. 1784) eingerückt. — L. *Apulei* de habitudine doctrinarum et nativitate Platonis; in den Opp. T. II. p. 157 ed. Bip. — *Procli* Lycii in *Platonis theologiam* libb. VI; gr. et lat. per *Aemilium Portum*; Hamb. 1618, fol. *Ejusd.* Commentarii in *Platonis Timaeum* libb. V gr. Basil. 1534, fol. *Ejusd.* Commentar. in *Platonis Alcibiadem*, s. de anima ac daemone, sacrificio et magia, lat. e vers. *Marsilii Ficini* (vna cum *Iamblicho* et al.) Venet. ap. Ald. 1516. fol. — *Timaeus cum Chalcidii* interpretatione; ad calc. Opp. *Hippolyti* ed. Fabric. p. 225 (Hamburg. 1716. fol.). — Die Werke mehrer älterer griechischer Schriftsteller über das Leben und die Philosophie des Plato, die unter andern Diogenes und Suidas citiren, sind verloren; manche Commentare z. B. vom Hermias, Olympiodor, Proclus u. a. existiren handschriftlich in Bibliotheken. Die Er-

toniſchen Behauptungen und Aeuſſerungen gewöhnlich als dogmatiſch aufgeſtellte Sätze, auch wenn es ſcheint, daß Plato ſie eben nicht als ſolche genommen und beurtheilt wiſſen wollte. Zuweilen hat er ſogar Platoniſche Lehren unrichtig verſtanden, oder durch ſeinen lakoniſchen Styl, und die Flüchtigkeit der Anſpielung, unbeſtimmt ausgedrückt. Der Gebrauch der Ariſtoteliſchen auf Plato und deßen Philoſophie ſich beziehenden Nachrichten und Urtheile bedarf daher einer kritiſchen Behutſamkeit — Viele einzelne Stellen in den Werken des Cicero, des ältern Plinius, des A. Gellius, Seneca, Plutarch (unter andern in der Lebensbeſchreibung des Dion), Sextus Empiricus, Galen, Lucian, des Verfaſſers der Bücher de decret. phyſ. philoſophorum, des Pſeud-Origenes — *Diogenis* Laert. Vit. philoſ. Lib. III. Auch die Biographieen anderer Philoſophen beym Diogenes, namentlich des Sokrates und der Sokratiker, der nächſten Schüler des Plato, des Ariſtoteles, liefern manche Data, die für die Geſchichte und Charakteriſirung des Plato nicht unerheblich ſind. — Die griechiſchen Lebensbeſchreibungen des Plato vom Olympiodor (die deßen πραξις zum erſten Alcibiades vorgeſetzt war), vom Heſychius, Suidas, und einem Ungenannten (S. Bibliothek der alten Litteratur und Kunſt St. 5.) — *Alcinoi* introductio in *Platonis* dogmata; gr. per *Io. Langbaen.* et *Io. Fell*; Oxon. 1667. 8. — *Albini* introductio in Platonis dialogos in *Fabricii* Bibl. gr. Vol. II. lib. III. cap.

cap. 2. aus einer Handſchrift des Lucas Holſtenius. Dieſe Aufſätze des Albinus und Alcinous nebſt den erwähnten Biographieen des Plato vom Diogenes, Olympiodor, Heſychius und Suidas hat Fiſcher in ſeine oben benannte Ausgabe der vier Dialoge aufgenommen. Eben dieſe enthält auch einzelne Scholien des Olympiodor in den Noten zum Phädon, die der Engländer Nathanael Forſter in ſeiner Ausgabe einiger Platoniſchen Dialoge zuerſt bekant machte. Die Vorrede des Olympiodor zu ſeinen Scholien zum Gorgias hat Routh ſeiner Edition des Gorgias und Euthydem (Oxon. 1784) einverleibt. — L. *Apuleji* de habitudine doctrinarum et nativitate Platonis; in den Opp. T. II. p. 157 ed. Bip. — *Procli* Lycii in *Platonis theologiam* libb. VI; gr. et lat. per *Aemilium Portum*; Hamb. 1618, fol. *Ejusd.* Commentarii in *Platonis Timaeum* libb. V gr. Baſil. 1534, fol. *Ejusd.* Commentar. in *Platonis Alcibiadem*, ſ. de anima ac daemone, ſacrificio et magia, lat. e verſ. *Marſilii Ficini* (vna cum *Iamblicho* et al.) Venet. ap. Ald. 1516. fol. — *Timaeus cum Chalcidii* interpretatione; ad calc. Opp. *Hippolyti* ed. Fabric. p. 225 (Hamburg. 1716. fol.). — Die Werke mehrer älterer griechiſcher Schriftſteller über das Leben und die Philoſophie des Plato, die unter andern Diogenes und Suidas citiren, ſind verloren; manche Commentare z. B. vom Hermias, Olympiodor, Proclus u. a. exiſtiren handſchriftlich in Bibliotheken. Die Er-

örterungen und Raiſonnements über Platoniſche Lehren, die in den Schriften der oben erwähnten Interpreten des Plato, wie auch der griechiſchen Ausleger des Ariſtoteles, häufig genug vorkommen, erfodern einen ſehr vorſichtigen Gebrauch, weil dieſe Gelehrten gewöhnlich nur aus einzelnen Stellen in Plato's Werken argumentiren, ohne in den Geiſt ſeines Syſtems im Ganzen eingedrungen zu ſeyn; oft einſeitig und für den Ariſtoteles ſchwärmeriſch eingenommen mit polemiſchem Eifer gegen Plato diſputiren, und ſeine Worte nach ihren Abſichten drehn und deuteln; oft Platoniſche, Ariſtoteliſche und Pythagoreiſche Lehren zu vereinbaren ſuchen; überhaupt den Plato aus falſchen Geſichtspuncten und nach vorgefaßten unrichtigen Erklärungshypotheſen beurtheilen. Die Werke des Philo, und mehrer Kirchenväter, können nur als Quellen zur Geſchichte der Ausartung des Platonismus, der Misverſtändniße deßelben, und des dadurch erzeugten Misbrauches, den man von ihm machte, gelten.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Während man in unſerm Jahrhunderte den Ariſtoteles beynahe vergaß, hat die Platoniſche Philoſophie das Glück gehabt, von mehrern talentvollen und gelehrten Geſchichtforſchern bearbeitet und aufgehellt zu werden. Vielleicht iſt ſogar Plato der einzige unter den Weltweiſen des griechiſchen Alterthums, den man itzt beſſer verſtehn kann, als er ſelbſt ſich verſtanden haben mag. Es gebührt aber doch erſt den neueſten Unterſuchern die Ehre,

den

den Plato sowohl als Schriftsteller, wie als Philosophen, allseitiger und wahrer gefaßt und gewürdigt zu haben. Ein Verzeichniß der neuern Schriften über Plato, das sich noch beträchtlich vermehren läßt, S. in Tennemanns Systeme der Platonischen Philosophie. B. I. Vorrede S. 26 ff. Die Werke der sogenannten reinen Platoniker, der reinen Peripatetiker, die den Aristoteles gegen den Plato vertheidigten, und derer, die eine concordiam Platonis et Aristotelis zu bewirken suchten, aus dem XIV. XV. und XVI. Jahrhunderte, gehören nicht eigentlich hieher; sie sind vielmehr als Quellen zur Geschichte der Philosophie in jenem Zeitalter anzusehn. Auch kann man ohngefähr dieselbe Bemerkung auf sie anwenden, die oben von den griechischen Auslegern des Aristoteles in Beziehung auf ihre Behandlung der Platonischen Philosophie gemacht ist. Unter den neuern Schriften über die letztere sind folgende die wichtigsten und lehrreichsten: *R. Cudworth* Systema intellectuale Universi T. I Vergl. Mosheim's Abhandlung: de creatione ex nihilo T. II. Cudworth hat den Plato durchaus gemisdeutet zufolge den Hypothesen, die bey seinem ganzen Werke zum Grunde liegen, und nicht viel Besseres kann man von seinem gelehrten Commentator sagen. — *Stanleji* historia philosophiae (Lipsi. 1711. 4) p. 312. — *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. Vergl. Tennemann l. l. S. 10. Vorrede — *An essay* on the composition and manner of writing of the antients, particularly *Plato*. By *James Geddes*. Glasgow, 1748.

8. Deutſch in der: Sammlung vermiſchter Schriften zur Beförderung der ſchönen Wiſſenſchaften und freyen Künſte. Berlin, 1766. — Vies d'*Epicure*, de *Platon*, et de *Pythagore*. Par M** 1752. 12 — *Remarks* on the life and writings of *Plato*, with answers to the principal objections againſt him, and a general view of his dialogues. Edinburgh. 1760. 8. — *Bibliotheque des anciens philoſophes*. Voll. XI à Paris. 1771. ff. Dieſes Werk begreift: 1) *Fleury* Discours ſur *Platon* (aus deßen Traité du choix et de la methode des etudes; à Bruxelles 1687. 12); 2) die franzöſiſchen Ueberſetzungen des Jeſuiten Grou von Plato's Büchern über die Republik, die Geſetze, und ſieben Dialogen, die kurz zuvor einzeln erſchienen waren (La Republique de Platon; Amſterd. 1763. 8. — Loix de Platon 1769. 8. Voll. II — Dialogues de Platon Voll. II); 3) die franzöſiſche Ueberſetzung des Dacier von neun Dialogen, die unter dem Titel: Les oeuvres de Platon, traduites en françois avec de remarques et la vie de ce philoſophe, avec l'expoſition des principaux dogmes de ſa philoſophie (Tomes II à Paris 1699. 12) herauskam; 4) die franzöſiſchen Ueberſetzungen des gröſſern Hippias und des Euthydem von Maucroy, und eines Theils des Sympoſiums von Racine. — Ein ſehr alberner Beurtheiler der Platoniſchen Philoſophie iſt Agatopiſto Cromaziano: Della iſtoria et della indole di ogni filoſofia (T. III. c. 39). — Hiſtoire des cauſes premieres, ou expoſition

sition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des etres; par l'Abbé *Batteux*; à Paris 1769. 8. Deutsch: Leipzig, 1773. 8. — *Meiners* historia doctrinae de vero Deo. P. II. — Ebendeß. Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften bey den Griechen und Römern. B. II. — J. J Engel's Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln. Berlin. 1780. 8. — Plessing's Memnonium, oder Versuche zur Enthüllung der Geheimniße des Alterthums (Leipzig 1787); im zweyten Bande. — Ebendeß. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig 1788. 90. Zwey Bände in 3 Theilen. Hr. Plessing hat zur Aufklärung der Philosophie des Plato im Einzelnen ungemein viel beygetragen, und der Fleiß, den er auf seine Arbeit gewandt hat, ist höchst rühmlich. Aber den Sinn des Platonismus im Ganzen hat er verfehlt. Ueber seine Hypothese, den Ursprung und die allgemeine Verbreitung der Platonischen Metaphysik bey den Völkern des Alterthums betreffend S. den ersten Theil dieses Lehrbuches S. 42. 257. und weiter unten. — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. B. II. — Plato, Ueber ihn und seine Philosophie. Altona 1790. 8 — Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit. Jena 1791. 8. — Ebendeß. System der Platonischen Philosophie. Vier Bände. (Leipzig 1792 — 1795). Dies ist das vollendeteste Werk, was wir

über

über den Plato und ſeine Lehren beſitzen: das Reſultat eines ſehr gründlichen Studiums der Originalſchriften dieſes Weltweiſen, und einer vertrauten Bekantſchaft mit der Philoſophie überhaupt — Durch gleiche Eigenſchaften zeichnen ſich auch folgende vortreffliche Abhandlungen aus: *Caroli Morgenſtern* de *Platonis Republica* commentationes tres: I De propoſito atque argumento operis disquiſitio; II Doctrinae moralis Platonicae ex eodem potiſſimum opere nova adumbratio; III Civitatis ex mente Platonis perfectae deſcriptio atque examen: Halis Sax. 1794. 8. — Die Sokratik nach ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit in katechetiſcher Rückſicht betrachtet von Gräffe; im Neueſten katechetiſchen Magazine zur Beförderung des katechetiſchen Studiums. Göttingen 1791. 8.

Abhandlungen über einzelne hieher gehörige Gegenſtände: a) Leben des Plato: *Corſinii* diſſertatio de natali die Platonis, ejus aetate et in Italiam itineribus; in *Corſin.* diſſertationibus, quibus antiqua quaedam inſignia monumenta illuſtrantur p. 32, Vergl. Tennemann B. I. Vorrede S. 27. — b) Ueber die Behauptung einiger Kirchenväter, Plato habe ſeine Philoſophie vom Moſes entlehnt: *Marsham* Canon chron. p. 151. ed. Franeck. — *Witſii* Aegypt. p. 275. — *Peter van Eys* de *Platone* Moſaizante; Franeck. 1715. — *I. G. Iani* de *Platone* judaizante diſſert. II. Vitemb. 1705. 4. — c) Ueber den Styl und die Manier des Plato;

Plato; eine Abhandlung von Arnaud (Mem. de l'acad. des inscr. T. XXXVII) hauptsächlich in Beziehung auf den Jon. S. Wolfs Ausgabe des Jon, Protag. und Theagenes — *Nast* de methodo *Platonis* philosophiam tradendi dialogica; Stuttgard. 1787. 4. — d) Ueber die Philosophie des Plato überhaupt: *G. E. Schulze* de summo secundum *Platonem* philosophiae fine; Helmstad. 1789. 4. — J. A. Eberhard über den Zweck der Philosophie des Plato — Ebenders. über die Mythen des Plato; in den: Neuen vermischten Schriften. — Garnier Untersuchungen über den Plato und den Gebrauch, welchen er von den Fabeln gemacht hat; aus den Memoires de l'acad. des inscr. T. XXXII. übers. von Hißmann im Magazin für die Philos. und ihre Geschichte B. III. Vom Garnier ist auch eine Abhandlung über den Kratylus Mem. T. XXXII. und über die Paradoxa des Plato T. XXXV. p. 313. — *Henke* observationes variae de philosophia mythica; Helmstad. 1776. — *I. C. Hüttner* de mythis Platonis. Lipsi. 1788. 4. — e) Ueber die Theologie des Plato: Meiners Betrachtungen über die Griechen, das Zeitalter des Plato, über den Timäus dieses Philosophen, und deßen Hypothese von der Weltseele; in den Vermischten philos. Schriften Th. I. — *The theology* of *Plato*. By Ogilvie. London. 1793. 8. — *Brückers* historia de *ideis*; Augustae Vind. 1723. 8. *Ejusd.* dissertatio de convenientia *numerorum* Pythagoricorum cum *ideis* Pla-

Platonis, in *Schellhorn* Amoenitatt. literar. T. VII. p. 174. Vergl. oben Th. I. S. 257. — Pleſſing über die Platoniſchen Ideen, inwieferne ſie ſowohl immaterielle Subſtanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorſtellen; in: Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt (Leipzig, 1786) B. III. — *G. E. Schulze* diſſ. de *ideis* Platonis; Vitemb. 1787. 4. — Tennemann über den göttlichen Verſtand, aus der Platoniſchen Philoſophie; in Paulus Memorabilien (Leipzig 1791) St. I. — Platon's Timaeus, nach Inhalt und Zweck, mit erklärenden Anmerkungen von Ludwig Hörſtel. Braunſchweig, 1795. 8. — f) Ueber den vermeynten Atheism des Plato: *Gundling* de atheismo Platonis in den Gundlingiänis; part. 43. 44. Als Gegenſtücke: *I. I. Zimmermann* de atheismo Platonis; in *Schellhorn* Amoenitt. lit. T. IX. p. 827; *Ejusd.* Vindiciae diſſertationis de atheismo Platonis, contra *Gundlingium*, ebendaſ. T. XI. p. 369 XIII. p. 48. — g) Ueber Plato's Lehren von der Seele, ihrer Unſterblichkeit, und ihrem Zuſtande nach dem Tode: *E. G. Lilie* comment. de Platonis ſententia de natura animi; Gottingae; 1790 8. — Meiners über die Natur der Seele; eine Platoniſche Allegorie; in den Verm. phil. S. B. I. — *Dammann* de humanae ſentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis; Helmſtad. 1792. — *Weickhmann* de Platonica animorum immortalitate; Vitemb. 1740. — I. F. *Hilleri* diſp. de compo veritatis Platonico

h.

h. e. loco, vbi animi, corporis vinculis soluti, vitae anteactae rationem reddunt, vt aut praemiis aut poenis justis adficiantur. Vitemb. 1741. 4. — C. E. *de Windheim* examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae; Gottingae 1749 — *Irhoven* de palingenesia Veterum; Amstelod. 1733 (sucht die figürliche Erklärungsart der Platonischen Metempsychose zu beweisen) — *Gottlieb Wernsdorf* de metempsychosi Veterum, non figurate, sed proprie intelligenda. Vitembergae 1741. — *I. C. Gottleber* animadvv. ad Platonis *Phaedonem* et Alcibiadem II. Adjuncti sunt excursus in quaestiones Socraticas de animi immortalitate cum summa Phaedonis. Lipsi. 1771. 8. — *Dan. Wyttenbach* disp. de quaestione, quae fuerit veterum philosophorum inde a *Thalete* et *Pythagora* vsque ad *Senecam* sententia de vita et statu animorum post mortem corporis Sect. V. v. Bibl. critic. Amst. Vol. III. P. I. p. 116. — Vergl. Mendelssohns Phädon; Berlin 1775. 8. — h) Ueber Plato's Meynungen von der Poesie und den Dichtern: 4. — Sentiment de Platon sur la Poesie par l'Abbé *Fraguier* in den Mem. de l'acad. des inscr. T. I. — Defense de la poesie par *Massieu* ebendas. T. II. Ein paar sehr seichter Abhandlungen — Wiedeburg über die Vorwürfe, die Plato den Dichtern macht; Helmstädt 1789. 4. — *Beck* examen causarum, cur artium liberalium studia inprimisque poeseos a veteribus philosophis nonnullis aut neglecta aut impugnata

nata fuerint. Lipſ. 1785. 4. Am ſcharfſinnigſten und treffendſten hat Hr. Morgenſtern die Materie auseinandergeſetzt. — Von manchen andern Programmen und Gelegenheitsſchriften, die hier anzuführen zu weitläufig ſeyn würde, über einzelne Platoniſche Dialoge, ihre Zuſammenſetzung, ihren Inhalt und Zweck, S. Fabricii bibl. gr. Vol. IV ed. Harles.

§. 178.

Für die Geſchichte der Philoſophie iſt unter den Schülern des Socrates unſtreitig Plato derjenige, welcher die größte Aufmerkſamkeit verdient. Ausgerüſtet mit allen Anlagen eines großen Geiſtes, einer kühnen ſchöpferiſchen Phantaſie, einer ſcharf abwägenden Urtheilskraft, und einer regſamen nach ihrem Ziele raſtlos ſtrebenden Vernunft, beſaß er auch ein edles wohlwollendes Herz, zur zarteſten Empfänglichkeit für das Gute, Schöne und Erhabne geſtimmt, und voll Energie, eine ähnliche Stimmung bey ſeinen Zeitgenoſſen zu wecken, und dadurch ihre Glückſeeligkeit zu befördern, ſo wie ſich ſelbſt Ruhm und Nachruhm zu erwerben. Der Wohlſtand ſeiner Eltern war hinlänglich, ihm eine liberale Erziehung zu gewähren, und dieſe half jene Anlagen entwickeln, und zur Reife bringen. Als Jüngling huldigte Plato

der

der epischen, lyrischen und dramatischen Muse; aber die forschende Vernunft errang bald bey ihm die Herrschaft über die Phantasie; er gewann Interesse am Nachdenken über philosophische Probleme, und seine Bekantschaft mit dem Sokrates machte ihm dieses Interesse für sein ganzes Leben zum wichtigsten. Seinem Lehrer folgte er auch in der Manier und dem Gange der Untersuchung; Sittlichkeit war ihm das vornehmste Object der Philosophie, wie sie es jenem war; doch wirkten besondere Umstände auf die Bildung und Richtung seines Genies so entscheidend ein, daß sein philosophischer Charakter die Originalität erhielt, durch welche er in der Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft eine neue Epoche stiftete. Sokrates war ganz ein bloß praktischer Volkslehrer, welcher sich unmittelbar an der vernünftig geprüften gemeinen Erfahrung hielt, und nur das als bewährt und brauchbar annahm, was diese lehrte und beglaubigte. Plato hingegen war zugleich gelehrter Philosoph; der Werth der speculativen Theorie war ihm früh einleuchtend geworden; er sah ein, daß selbst die praktische Weißheit haltbare Stützen permisse, so lange die theoretische in ihren Principien schwankend und unsicher sey. Daher der gleiche Eifer, mit dem er seinen Fleiß zwischen theoretischer und praktischer Erkenntniß theilte. Aber durch den Unterricht des Sokrates war doch Plato's Wahrheitsliebe zu rein

und ſtark, und ſein Gefühl für Tugend zu lauter und mächtig geworden, als daß ihm die Sophiſtik und das Syſtem des praktiſchen Egoismus hätten genug thun, und ihn feſſeln können. Aus dem Studium der Meynungen der ältern Philoſophen, hauptſächlich des **Heraklit**, **Empedokles**, der **Eleatiker**, und auch der **Sophiſten**, abſtrahirte er das Reſultat, daß die Erkenntnißprincipien der Dinge im menſchlichen Gemüthe liegen müßten, und die Entdeckung des Geheimnißes der Philoſophie von der Aufhellung des Unterſchiedes zwiſchen feſter unwandelbarer **Erkenntniß** (επιστημη) und der **veränderlichen Meynung** (δοξα), und der Gründe deßelben, abhänge. Außerdem ſcheint ihn ſeine Beſchäfftigung mit der **Mathematik** in dem Urtheile von der Wichtigkeit dieſes Unterſchieds, welcher der eigenthümliche Hauptgegenſtand ſeines Forſchens wurde, beſtärkt zu haben, und deswegen hatte er eine ſolche Vorliebe für jene Diſciplin, und rieth, ſich zur Philoſophie durch Erlernung der Mathematik vorzubereiten. Gerade dieſe Wendung, welche ſeine Speculation erhielt, und die Urſachen, welche dieſelbe veranlaßten, erklären auch den Enthuſiasmus, mit welchen er in das Pythagoreiſche Syſtem einzudringen ſuchte, da dieſes ebenfalls die Feſtſetzung wiſſenſchaftlicher Principien zum Zwecke hatte, und auf mathematiſchen Begriffen beruhte. Die **Sittenlehre** insbeſondre bearbei-

arbeitete er nicht sowohl popular, wie Sokrates, sondern vielmehr in scientifischer Hinsicht; er bemühte sich, sie an seine theoretische Metaphysik anzuknüpfen. In Ansehung der Einführung derselben ins Publicum meynte er, es nicht bloß auf Besserung der Individuen anlegen zu müssen, weil hiedurch bey dem zu allgemein verbreiteten und zu tief eingewurzelten Sittenverderbnisse zu wenig gefruchtet werde. Er gab der Philosophie den Beruf, die Quellen des Uebels, die fehlerhaften Staats- und Gesetzverfassungen, zu verbessern, dadurch daß sie die Politik auf die Moral gründe. Der größte und lehrreichste Theil seiner praktischen Schriften hat daher die Politik und Legislation zum Inhalte, und vielleicht hat er auch für die Realisirung mancher seiner hieher gehörigen Plane die Unternehmungen des Pythagoreischen Bundes im Andenken gehabt, deren Anfangs glücklicher Fortschritt und hinterlassene Spuren ihn wohl zu aufmunternden Hoffnungen für das Gelingen seiner eignen Entwürfe verleiten konten. In seiner Vaterstadt Athen wich Plato, vermuthlich aus Absicht, allen bürgerlichen Aemtern aus; mit seinen Maximen konte er der Ochlokratie nicht nützen, und diesen untreu werden wollte er nicht. Es mag seyn, daß die kränkende Nothwendigkeit, in einem Freystaate wegen der Verderbtheit der Verfassung, Gesetze, und der Bürger desselben politisch unthätig zu leben, seine Entwürfe

von der beſten Republik und den beſten Geſetze erzeugte. Mehr aber als dieſe, haben doch wohl ſeine Beobachtungen über den Zuſtand der Staaten auf ſeinen Reiſen; ſeine Verbindungen am Hofe der Dionyſe in Syrakus; und ſein Umgang mit den Pythagoreern, die das politiſche Ideal ihrer Meiſter noch nicht vergeſſen hatten, dazu beygetragen.

Die vollſtändigſte Biographie des Plato hat Hr. Tennemann geliefert (Leben des Plato im Syſteme der Plat. Phil. B. I.). Auch hat er die einzelnen Stellen der Alten, aus denen die Data entlehnt ſind, angemerkt, und das Abweichende in ihren Nachrichten kritiſch beurtheilt.

Plato's Geburtsjahr fällt nach der Angabe, welche Hr. T. für die wahrſcheinlichſte hält, in Ol. LXXXVII, 4, und mit dieſer trifft auch Corſini's Reſultat ſo ziemlich überein, welcher das dritte Jahr derſelben Olympiade annimmt. Die Eltern deßelben leiteten ihre Abkunft von berühmten attiſchen Geſchlechtern her; der Vater Ariſto vom Kodrus, dem letzten attiſchen Könige, und die Mutter Periktione von einem Bruder des Solon. Anfänglich hieß er Ariſtokles; den Namen Plato ſoll er von den breiten Schultern, oder der breiten Stirn, wodurch er ſich auszeichnete, empfangen haben; einer Eigenheit ſeines Körpers, welche dem gefälligen Eindrucke, den ſchon ſeine äußere

äußere Persönlichkeit machte, und wodurch er den physiognomischen Sokrates bey der ersten Zusammenkunft für sich einnahm, nicht nachtheilig gewesen seyn muß. In der Jugend lernte er die Grammatik im damaligen Sinne des Worts vom Rhetor Dionys; die Mahlerey und Musik vom Drako, einem Schüler des Damon, und dem Metell aus Agrigent; in der Gymnastik war Aristo sein Meister, der ihn in dieser Kunst so weit brachte, daß er in den Isthmischen und Pythischen Spielen als Mitbewerber um den Preis auftreten konte. Seine ersten Geistesversuche bezogen sich auf die Poesie; er verfertigte eine Epopoe und eine dramatische Tetralogie; jene verbrannte er, da er selbst sein Muster, den Homer, nicht erreicht zu haben glaubte, und auch die Dramen wurden von ihm vernichtet, der Sage nach, weil er, als er im Begriffe war, sie wirklich auf die Bühne zu bringen, mit dem Sokrates bekannt wurde, dieser ihm den Schritt widerrieth, und seine Neigung von der Poesie ablenkte. Einige kleine poetische Stücke stehn noch unter dem Namen des Plato in der griechischen Anthologie. Ungeachtet er aber aufhörte, selbst Dichter zu seyn, so blieb ihm doch die Liebe zur Poesie sein ganzes Leben hindurch; die Werke der Sänger der Vorzeit, namentlich des Homer, der Tragiker und Komiker Athens, des Sophron, waren seine Lieblingslectüre, und er studierte sie auch in der Absicht, um nach ihnen seine Kunst der edlen Prose und des Dialogs bis zur höchsten Vollendung

auszubilden. Schon bevor er ein Schüler des Sokrates wurde, mag er philoſophiſche Studien unter der Anleitung von Sophiſten getrieben haben; die Alten nennen ausdrücklich den Kratylus, einen Anhänger des Heraklit, als einen ſeiner frühern Lehrer; Sokrates Art zu philoſophiren aber zog ihn bald ſo ſehr an, daß er ſich ihm allein bis an deßen Tod überließ. Plato liebte den Sokrates mit Innigkeit; er vertheidigte ihn bey dem Proceße aufs eifrigſte; auch wurde er wiederum von dieſem geliebt, und wegen ſeines philoſophiſchen und ſchriftſtelleriſchen Talents, wodurch er ſich vor andern Sokratikern hervorthat, ſehr hochgeſchätzt. Im zwanzigſten Jahre kam er zum Sokrates, und acht Jahre genoß er den Umgang deßelben. Da die Sokratiſche Partey nach der Hinrichtung ihres Hauptes ſich in Athen nicht für ſicher hielt, ſo begab er ſich mit mehr andern, die derſelben angehörten, zum Euklides nach Megara, und nahm an den philoſophiſchen Diſpüten deßelben, und ſeiner Schule, Antheil. Doch war ſein Verweilen in Megara von kurzer Dauer. Der Ruf von der Pythagoreiſchen Philoſophie in Großgriechenland, von den Merkwürdigkeiten Aegyptens und den Kentnißen der dortigen Prieſter, vielleicht auch von den Chaldäern und Magiern, bey denen damals das Zoroaſtriſche Inſtitut aufblühte, weckten in ihm den Entſchluß, dieſe Länder zu Bereicherung ſeiner Einſichten zu bereiſen. Er gieng nach Italien über, unterhielt ſich mit dem Archytas von Tarent, dem Eudoxus

aus

aus Cnidus, und gewann die Achtung und Freundschaft dieser Weisen. Hierauf begab er sich nach Cyrene, um von dem Mathematiker Theodorus, der vorher in Athen gewesen war, zu lernen, und von dort nach Aegypten. Daß er nach der Behauptung einiger ältern und neuern Schriftsteller von den Aegyptischen Priestern seine Metaphysik erborgte, wird durch sein eigenes Urtheil über die Aegyptier widerlegt. Er rühmt ihr Land als außerordentlich sehenswerth und lehrreich für die Griechen wegen des Alterthums und der Vorzüglichkeit der Cultur deßelben; wegen der Eigenheiten der Religion, der Staatsverfassung, der Denkart und Sitten der Einwohner; wegen der dort anzutreffenden bewundernswürdigen Werke menschlicher Arbeitsamkeit und Kunst; endlich wegen der physikalischen, mathematischen und astronomischen Kenntniße der Priester; im geringsten nicht wegen eines philosophischen Systems, in deßen Besitze diese gewesen wären. Allerdings waren auch schon jene Umstände hinreichend, für alle Griechen, und selbst einen Kopf, wie Plato, dem Aufenthalte in Aegypten den größten Reiz zu geben. Ein Krieg, welchen Artaxerxes gegen die Aegyptier unternahm, vereitelte wahrscheinlich das Vorhaben des Plato, seine Reise nach Asien zu den Chaldäern und Magiern fortzusetzen. Gegen Ol. XCVIII kam er aus Aegypten nach Syrakus, unter der Regierung des ältern Dionys, der sich zum Tyrannen über die weichlichen schwelgerischen Syrakusaner aufge-

worfen hatte. Dion, ein trefflicher junger Mann, und naher Anverwandter des Dionys, wurde hier ein Zögling und enthuſiaſtiſcher Freund des Philoſophen. Er verſchaffte dieſem auch den Zutritt zum Dionys; der aber dem Plato wegen ſeiner geraden Freymüthigkeit, die den Argwohn und das Mistrauen des Dionys erregte, gefährlich wurde. Dion fand es nach der Unterredung des Plato mit dem Tyrannen ſogar nothwendig, jenen auf ein Schiff zu entfernen, das den Lacedämonier Polis nach ſeiner Heimath führen ſollte; und wie richtig der edle Syracuſaner dieſe Nothwendigkeit beurtheilt hatte, bewies das niederträchtige Benehmen des Dionys, welches er auch da noch gegen den Plato beobachtete. Er nahm mit dem Polis die Abrede, daß dieſer den Philoſophen unterweges entweder tödten, oder zum Sclaven verkaufen ſolle. Polis wählte das Letztere, und verkaufte den Plato in Aegina. Durch die Vermittlung des Anniceris aus Cyrene wurde er indeſſen losgekauft, und da jener die Kaufſumme von den Freunden deßelben, oder nach andern, vom Dion allein, wieder erhielt, ſo brachte er für das Geld in Athen einen Garten am Kolonus an ſich, welchen er dem Plato ſchenkte. Als dieſer nun nach Athen zurückgekommen war (Ol. XCIX) fieng er an öffentlich in der Akademie zu lehren, einem mit Bäumen beſetzten, und zu gymnaſtiſchen Uebungen beſtimmten Platze vor der Stadt, wo er aus ſeinem väterlichen Nachlaſſe ſchon einen Garten beſaß. Dieſer Ort

wurde

wurde sehr berühmt, und von ihm empfieng in der Folge die ganze Schule des Plato den Namen der akademischen. Bey allem Nuzzen, den Plato hier stiftete, und bey allem Ruhme, welchen er einerndtete, scheint ihm doch damals die Ausführung seiner politischen Ideen und Entwürfe mehr als alles am Herzen gelegen zu haben. Der ältere Dionys in Sicilien starb (Ol. CIII, 2), und Dion hoffte, wenn der Sohn deßelben, der jüngere Dionys, der ihm in der Tyrannis folgte, für den Plato und deßen Philosophie gewonnen werden könnte, jene politische Revolution zu bewirken, die vermuthlich oft der Gegenstand seiner freundschaftlichen Gespräche mit diesem gewesen war. Er beredete wirklich den jungen Regenten dahin, daß er den Plato auf eine sehr ehrenvolle Art an seinen Hof einladete; munterte selbst diesen zur Ueberkunft nach Sicilien auf, und wenn auch manche Bedenklichkeiten und Gegengründe den Entschluß deßelben, den Wunsch des Dionys und Dion zu erfüllen, anfangs wankend machten, so wurden sie doch durch seine politischen Hoffnungen, vielleicht auch durch seinen Ehrgeiz, der hier ein erhabeners Ziel vorgesteckt wähnte, überwogen. Plato also hinterließ dem Heraklides Pontikus das Lehramt in der Akademie, und reiste mit dem Speusippus, dem Sohne seiner Schwester Potone, zum zweytenmale nach Syrakus. Der Empfang daselbst, die Liebe für Wissenschaft und Aufklärung, und die lebhafte Theilnahme an seinem Unterrichte,

welche Dionys zeigte, ſo wie die Aenderung der Sitten und Lebensart, die am ganzen Hofe begann, entſprachen der Erwartung des Philoſophen. Aber der Charakter des jugendlichen Tyrannen war ſchwach und unbeſtändig; er ſank bald in den Schooß der Wohllüſte zurück, und durch Begünſtigung dieſer, durch Eingebungen des Neides und der Verleumdung, wußten Schmeichler und Höflinge, an deren Spitze Philiſtus, der Geſchichtſchreiber, ſtand, ihn von der Tugend abzuziehen, und zuerſt gegen die Abſichten des Dion, und hernach auch des Plato ſelbſt, einzunehmen. Dion wurde mit Liſt fortgeſchafft, und begab ſich als ein Verbannter nach Athen; Plato bemühte ſich vergebens, den Dionys zur Billigkeit gegen denſelben zu bewegen; er wurde ſelbſt in einer Art von Gefangenſchaft gehalten, mistrauiſch bewacht, und ſah ſich endlich nach manchen fruchtloſen Verſuchen gegen die Ränke ſeiner Feinde genöthigt, Syrakus zu verlaſſen, und in ſeine Vaterſtadt zurückzukehren. Nach der Abreiſe des Philoſophen ſuchte Dionys die widrigen Eindrücke bey jenem zu verwiſchen, welche ſein Betragen auf ihn gemacht haben mußte; er ſchrieb ihm freundſchaftliche ehrenvolle Briefe; und Plato unterhielt auch ſeinerſeits die Verbindung, vornämlich um die alten Verhältniße ſeines Freundes Dion, der itzt mit ihm in Athen zuſammen lebte, wiederherzuſtellen, und dieſem zur Erhaltung ſeines Vermögens und ſeiner Rechte in Sicilien zu verhelfen. Indeſſen lehnte er doch eine neue

Ein-

Einladung des Dionys nach Syrakus anfangs ab, und es bedurfte erst der vortheilhaftesten Zusicherungen des Tyrannen, auch in Ansehung der Foderungen des Dion, und des Zuredens der Pythagoreischen Freunde des Philosophen, namentlich des Archytas, und des Dion selbst, ehe er vermocht wurde, die dritte Reise nach Sicilien anzutreten. Aber es war auch in diesem Falle dem Dionys nicht sowohl um Aufklärung des Verstandes und Veredlung des Herzens, folglich nicht sowohl um den Plato und seine Philosophie, zu thun, als vielmehr um die Befriedigung seiner Eitelkeit, die durch die Unzufriedenheit des Plato mit ihm, und durch die vorherige Ablehnung seiner Einladung, gekränkt worden war. Dieser bemerkte bald, daß seine Lehren dem Tyrannen überflüßig waren, weil er für sie keinen Sinn hatte; in den Unterhandlungen wegen des Dion verrieth sich nur die Treulosigkeit des Dionys; und die Meuterey der Höflinge, die zufällige Ereigniße sehr schlau gegen den Plato zu benutzen wußten, zwang ihn aufs neue, Sicilien zu verlassen, um den Gefahren, die ihm bey einer längern Anwesenheit drohten, zu entgehen. Dion, den er bey seiner Landung in Elis, als eben die olympischen Spiele gefeyert wurden, antraf, versprach zwar, das Verfahren des Dionys gegen ihn zu rächen; er hat indessen die nachherigen Unternehmungen desselben nicht weiter getheilt. Er vollbrachte sein Alter zu Athen in einer philosophischen Musse, lehrte in der Akademie, arbeitete einige

ſeiner Werke aus, welche die Nachwelt als die vollendeteſten in ihrer Art bewundert, und genoß der höchſten Verehrung ſeiner Freunde und des Publicums bis an ſeinen Tod. Zu den merkwürdigern Lebensumſtänden, die gleichſam die kleinen Zwiſchenacte ſeiner Geſchichte ausmachen, gehören noch ſeine Entwürfe und Rathſchläge zu Staats und Geſetzverfaſſungen für die Cyrenaiker, die Arkadier, Thebaner, für die Kretiſche Colonie Magneſia, auch für die Sicilianer nach dem Tode des Dion. Den Eleern ſandte er den Phormio, den Pyrrhaeern den Menedem, dem Perdikkas, Könige von Macedonien, den Euphräus, ſeine Schüler, um ihre politiſchen Verfaſſungen zu beſſern. Er ſtarb Ol. CVIII, 1. an ſeinem Geburtstage, da er ins 82ſte Jahr trat, bey einem Hochzeitſchmauſe. Sein Leichnam wurde im Ceramikus nahe bey der Akademie begraben, wo ihm die Athener ein Denkmal errichteten, das Pauſanias im zweyten Jahrh. nach C. Geb. noch ſah.

Ueber die Vortrefflichkeit des Plato, als Philoſophen und Schriftſtellers, ſind die Alten und Neuern unter ſich einig; denn einige abgeſchmackte Urtheile, die wohl dieſem und jenen fanatiſchen Peripatetiker entfallen ſind, kommen hier nicht in Betrachtung; hingegen über ihn, als Menſchen, waren die Meynungen der Alten verſchieden. Es iſt ſchon eine der ſchwierigſten Aufgaben, den Charakter Jemandes, mit dem man lange und täglich umgegangen iſt, gerecht

zu

zu würdigen; noch schwieriger ist es, über die Gültigkeit einzelnet Aussprüche und Beschuldigungen zu urtheilen, die einen großen Kopf des Alterthums angehn, von deßen persönlicher Lebens und Handelnsweise nur fragmentarische Nachrichten zu uns gelangt sind, und der, wie jeder, welcher sich vor seinen Nachbaren und Zeitgenossen hervorthut, seine Feinde, Neider und Verunglimpfer hatte. Erwägt man gleichwohl den ganzen Abdruck des Platonischen Geistes und Herzens, wie ihn seine Schriften enthalten; nimmt man die Thatsachen, welche die Biographen des Plato einhällig erzählen hinzu; und bestimmt man hienach den Gesichtspunct, aus welchem der moralische Charakter des Philosophen zu beurtheilen wäre, so dürfte wohl Plato der Mensch mit Ruhme neben Plato dem Weltweisen stehn können. Der Hauptvorwurf, den einige Alte ihm machen, ist, daß er hochmüthig und eitel gewesen sey. Sie berufen sich auf sein geringschätziges und zurückstoßendes Benehmen gegen den Sokratiker Aeschines in Syrakus; auf seine Nachgiebigkeit gegen die Großen, und sein Streben nach ihrer Gunst, z. B. der Gunst der Dionyse; auf seine Eifersucht gegen den Xenophon, deßen er in seinen Dialogen nie erwähnt, und deßen Werken, wie der Apologie des Sokrates, der Cyropädie, er immer ähnliche eigene gegen über stellte, um sie zu verdunkeln; auf sein Verhalten gegen den Aristoteles, das ihm deßen Feindschaft zugezogen habe. Hr. Tennemann hat die-

se

se angegebnen Facta aber theils berichtigt, theils so erklärt, daß sie auf den Charakter des Plato kein ungünstiges Licht werfen mögen. Unter den Sokratikern herschte überhaupt eine gewiße Eifersucht, welche bald Disharmonie erzeugte, indem der Eine den philosophischen Geist und die Tugend des Sokrates treuer und vollkommner in sich selbst wieder darzustellen wähnte, als der Andere; Aeschines war ein Mann ohne äußere Bildung und Sitten, an deßen rauhe Ecken Plato, der den Grazien geopfert hatte, leicht anstieß; die gegenseitige Abneigung des Plato und Xenophon aber ist unerwiesen; auch der letztere nennt den erstern zwar nur Einmal (Memorab. III, 6), aber rühmlich für diesen, und daß sie Werke verwandten Inhalts aufstellten, läßt sich vielleicht auf einen edeln Wetteifer beyder Männer, die noch dazu als Schriftsteller ähnliche Zwecke hatten, zurückführen; inwieferne Aristoteles wirklich Feind des Plato geworden sey, ist zweifelhaft; und noch zweifelhafter ist, wer von beyden der schuldige war? (S. weiter unten). Vermuthlich ist der obige Vorwurf dadurch veranlaßt, daß Plato ein sehr hohes Gefühl von seinem Geistesadel hegte, und dieses zuweilen gegen seine Freunde und Zöglinge, selbst als diese schon in reifern Jahren waren, zu lebhaft ausdrückte. Aber wer wird das nicht an einem Manne entschuldigen, und auch rechtfertigen wollen, bey dem Phantasie und Verstand, und beyde in ungeschwächter Energie, zu einem so harmonischen Bunde sich vereinigt hatten, der fast

zuerst

zuerst unter den Griechen die Blumen des Schönen in das Gebiet der Philosophie zu verpflanzen wußte, und Wahrheit und Schönheit als unzertrennliche Schwestern in seinen Werken darstellte? Es ist übrigens im Allgemeinen nicht wohl glaublich, daß ein Genie von der Form und Bildung, wie es Plato besaß, einer kleinlichten und unedlen Denkart fähig gewesen sey. Seine Urbanität und Würde sind selbst alsdenn noch die herschenden Züge seiner philosophischen Unterhaltungen, wo es auf Demüthigung und Beschämung eines armseeligen Sophisten und Schwätzers angelegt ist; und überhaupt kann das wirkliche praktische Leben eines Philosophen, der in seinen Betrachtungen unablässig nach dem Ideale des Sittlich-Guten rang, seine Freunde stets darauf hinwies, das Bild der Tugend sogar in einem menschlichen Staate realisirt träumte, mit diesem seinen philosophischen Charakter nicht so im Widerstreite gewesen seyn, wie es gewesen seyn müßte, falls man jene angeblichen Thatsachen für historisch begründet ansehn wollte.

§. 179.

Hätte Plato's Manier zu philosophiren auch nicht in der Schule des Sokrates die Eigenthümlichkeiten der Sokratik empfangen, so würde doch die Mode des Zeitalters sie zu einer dialektischen geformt haben. Damals wurde nicht nur der philosophische Unterricht meistens durch

durch Gespräche ertheilt, sondern selbst die eigene Untersuchung philosophischer Gegenstände wurde gewöhnlich durch sie angesponnen, gerichtet, und nach der Leitung, die der wechselseitige Austausch der Ideen gab, entwickelt. Ein didaktischer zusammenhängender Vortrag speculativer Lehren wurde erst später herschend, zur Zeit des **Aristoteles**, wo schon ein sehr ansehnlicher Stoff **philosophischer Gelehrsamkeit** vorhanden war, deßen Umfang den Besitzern es rathsam machte, eigentliche Dogmatiker zu seyn, wie den Zuhörern, sich leidend zu verhalten, und bloß zu lernen, bevor sie selbst, und gemeinschaftlich mit dem Lehrer, philosophirten. **Plato** wählte daher auch für seine mündliche Lehre, und für seine Schriften, den **Dialog**. Aber in dem leztern schmiegte er sich nicht so genau, wie andere Sokratiker, dem wirklichen Gange und Tone des Gesprächs im gesellschaftlichen Umgange an; er schuf den **Dialog des Markts** zum veredelten **Dialoge der Kunst** um. Um den **Dialog**, der **philosophische Begriffe** mit Bestimtheit und Gründlichkeit aufhellen und verfolgen, und zugleich durch sich selbst gefallen soll, ist es eine mißliche Sache. Es pflegt entweder an der Deutlichkeit und einer leicht übersehbaren Verknüpfung der Ideen, die erörtert werden sollen, oder an der Form zu fehlen, da der Schriftsteller so bald in Steifheit, Eintönigkeit, zu gemeine

meine Natur, oder gar Unnatur gerathen kann, seine Hauptperson ein langweiliger Katechet, und die übrigen noch langweiligere Lehrlinge werden. Plato hat im Ganzen so vortreffliche Dialoge geliefert, daß unter den Alten keiner, (denn Lucian ist schwerlich zu den speculativen Dialogisten zu rechnen); und unter den Neuern sehr wenige ihm gleich gekommen sind. Dennoch ist unter seinen einzelnen Stücken eine große Verschiedenheit in Ansehung des materialen und formalen Werthes. In manchen ermüden seine Personen durch übertriebene Weitschweifigkeit, und sind unnütze Schwätzer und Frager; oft ist die Anlage des Dialogs zu verwickelt, und der Hauptfaden kann zu leicht verloren werden; oft scheint die Klarheit der ganzen Gedankenreihe einer vermeynten künstlichen Schönheit der Form aufgeopfert zu seyn. Wer den Plato als philosophischen Dialogisten durchaus bewundern zu müssen wähnt, hat seine Dialoge nicht alle, und nicht ohne Vorurtheil gelesen. Bey dem allen bleibt ihnen das Verdienst, nicht nur für die sokratische Manier in der schönsten Simplicität, sondern auch für ihre Gattung überhaupt, classisch zu seyn.

S. besonders die S. 12. 13. angeführten Abhandlungen. Auch in den größern Werken über Plato sind einzelne Bemerkungen zerstreut, die seine Manier betreffen. —

Plato, als Schriftſteller, hat mit Recht ungleich mehr Lobredner, als Tadler, gefunden. Nur haben die erſtern es oft übertrieben, weil ſie ihn hauptſächlich in Anſehung ſeines Styls und ſeiner Kunſt betrachteten, weniger oder gar nicht in philoſophiſcher und didaktiſcher Beziehung. Manche haben auch einigen enthuſiaſtiſchen Verehrern des Plato unter den Alten nachgeſchrieben; z. B. dem Cicero, für den freylich in ſeiner Epoche, und auf der Stufe der Cultur, welche die Philoſophie und der Geſchmack, größtentheils durch ihn ſelbſt, bey den Römern erreicht hatten, Plato als ein faſt unnachahmliches Muſter der Darſtellung erſchien, in deßen Bewunderung er ſich oft verlor. Noch andere, und zwar von den Neueſten, affectiren einen Sinn für die ſogenannte Griechheit, halten alles für ſchön und unübertrefflich, weil es Griechiſch iſt, und denen iſt Plato ein Ideal. Sie reden auch ſogar von einer gefühlten Philoſophie des Plato. Mit dieſen leztern iſt nicht auszukommen, wenn man es wagt, an Plato's Werken hier und da Tugenden und Schönheiten zu vermiſſen, die ihnen zur Vollendung nicht hätten abgehn dürfen. Die Uebertreibung der erſtern aber hat nur in einer Einſeitigkeit des Geſichtspuncts ihren Grund. Plato ſelbſt wollte philoſophiſcher Schriftſteller ſeyn, und als ſolcher zugleich belehren und vergnügen. Für dieſen ſeinen eigenen Zweck hätten Inhalt und Form immer harmoniſch zuſammenſtimmen müſſen. Bey der Unvollkommenheit jenes um dieſer,

ser, oder dieser um jenes willen, die sich doch von Plato's Werken, z. B. vom Timaeus und der Republik, nicht durchaus ablehnen läßt, mußte das Ziel zuweilen verfehlt werden, so glücklich es auch von ihm in seinen meisten Dialogen errungen ist.

Eine zur Beurtheilung der einzelnen Schriften des Plato sehr wichtige Frage ist auch diese, ob alle, die seinen Namen an der Stirn tragen, wirklich ächt sind, da die Alten, und auch neuere Kritiker, gegen manche derselben aus innern und äußern Gründen Verdacht erregt haben. Man würde dem Plato sehr Unrecht thun, wenn man ihn nach Schriften schätzte, die ihm angedichtet sind, und seine Philosophie falsch darstellen, wenn man sie aus unächten Quellen schöpfte. Zum Glücke haben die ganze Schreibart und Lehre deßelben soviel Eignes und Charakteristisches, daß, wer mit diesen vertraut geworden ist, leicht das Fremdartige und Untergeschobne ahnen, oder die Aechtheit von Stücken, die andern nicht Platonisch scheinen, vertheidigen kann. Hr. Tennemann, der neuerlich mit der Untersuchung der Authenticität der Platonischen Schriften sich am sorgfältigsten beschäfftigt hat (S. System der Plat. Phil. B. I. S. 87 ff. Ebendeß. Lehren und Meyn. der Sokr. über die Unsterblichkeit. Vergl. *Meiners* Comment. de Socraticorum reliquiis in den Comment. Soc. Gotting. Vol. V) entlehnt daher sehr richtig seine Argumente vornämlich aus der Einstimmung oder Nichteinstimmung angefochtner Platonischer

Schriften mit Plato's Geiſte, Geſchmacke, Manier und Sprache überhaupt, und man kann auf ſein Urtheil deſto ſichrer bauen, je länger er mit dieſem Weltweiſen umgieng. Die Reſultate, die er gezogen hat, ſind im Weſentlichen folgende: 1) die Einwürfe gegen die Aechtheit des Phädon, der Eraſtae, des andern Alcibiades, und des Hipparch, veranlaßt durch die Zweifel einiger Alten (Diog. II, 54. IX, 37. III, 59. Athen. XI. S. 506. Aelian. Var. Hiſt. VIII, 2), ſind unzureichend, weil dieſe Zweifel ſelbſt unerwieſen ſind, und zum Theile auf Misverſtändnißen beruhn. 2) Problematiſcher iſt die Aechtheit des dreyzehnten Buchs von den Geſetzen, Epinomis genannt. Für den Verfaſſer deßelben wurde Philipp von Opus gehalten, der die Bücher von den Geſetzen abſchrieb und eintheilte. (Diog. III, 37). Das Buch ſieht wohl dem Producte eines Abſchreibers philoſophiſcher Hefte des Meiſters ähnlich. Hr. T. behauptet die Aechtheit; und rechnet auf Plato's Alter, deßen letzte unvollendete Arbeit es geweſen ſey. Es iſt möglich. 3) Der Timaeus iſt ſeinem Stoffe nach vom Plato aus dem Werke eines ältern Pythagoreers entlehnt; hingegen das Buch über die Weltſeele unter dem Namen des Timäus von Locri iſt ein Auszug eines philoſophiſchen Kopfes aus dem Platoniſchen Timäus. (S. *Gale* Opusc. mythol. praef. — Tiedemann's Erſte Philoſ. Griechenl. S. 191. Ebendeß. Argumenta dialog. Plat. p. 302. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. I. S. 89. — Meiners in der Philo-

Philologiſchen Bibliothek B. I. S. 102. Hiſt. doctr. de vero Deo. S. 312. Geſchichte der Wiſſenſch. B. I. S. 569. — Bardili Epochen der vorzüglichſten philoſ. Begriffe. Anh.). 4) Die noch vorhandenen dreyzehn Briefe des Plato ſind ächt, den erſten ausgenommen, der vom Dion iſt. Meiners hat in der oben bemerkten Abhandlung die Aechtheit derſelben beſtritten, einzelner dunkler Stellen und hiſtoriſcher Schwierigkeiten wegen, die ſich aber durch Auslegung ſo ziemlich aufklären und heben laſſen. Uebrigens werden ſie von allen Alten, die ihrer erwähnen, für ächt anerkannt; der Ausdruck iſt Platoniſch; die Thatſachen, die darin berührt werden, haben hiſtoriſche Glaubwürdigkeit und ſind von der Art, daß ſchwerlich ein Rhetor, der die Briefe etwa erdichtet hätte, ſie ſo erfinden konnte. 5) Auch das Fragment des Alſtophon iſt ächt. 6) Die ſogenannten Definitionen rühren nicht vom Plato ſelbſt her; vielleicht ſind ſie der Ueberreſt der ὅροι des Speuſipp (Diog. IV, 4); ſie ſind indeſſen aus den Platoniſchen Werken genommen, und können alſo, obgleich ſie nicht immer dem Plato ſelbſt gehören, doch mit Anwendung einiger Vorſicht, als Quellen ſeiner Philoſophie benutzt werden. 7) Die Fragmente der Platoniſchen Eintheilungen (διαιρεσεις), aus einem verlornen Werke des Ariſtoteles, beym Diogenes, ſind vermuthlich ächt, und treffen zum mindeſten mit den Platoniſchen Lehren überein. 8) Die Behauptung des Ariſtore-

nus und Phavorinus (Diog. III, 37. 57), Plato habe den Inhalt ſeiner Bücher über die Republik dem Protagoras entwendet aus deßen Werke Αντιλογικα, iſt ſo, wie ſie da ſteht, ungereimt. Dieſe Αντιλογικα des Protagoras hatten nicht politiſche Speculationen zum Gegenſtande. Aber auch einer andern Schrift dieſes Sophiſten (von der Republik) kann Plato ſeine politiſchen Ideen nicht verdankt haben. Dieſe hängen mit ſeiner übrigen Philoſophie aufs innigſte zuſammen; nicht mit der Sophiſterey des Protagoras, wie man ſie ſonſt kennt. Plato hatte auch zu viel Selbſtgefühl, um von einem Schriftſteller zu borgen, den er ſo oft beſtritt, und in ſeiner Blöſſe zeigte; deßen Werke überdem in Athen bekannt waren. Ariſtoteles erwähnt in ſeiner Politik immer der politiſchen Meynungen, die in Plato's Republik vorkommen, unter dem Namen des Sokrates; (den Namen des Plato vermeidet A. in jenem Werke durchaus). Ohnehin muß die genannte politiſche Schrift des Protagoras nicht ſehr bedeutend geweſen ſeyn, da Ariſtoteles, der doch eine Kritik der theoretiſchen Politiker vor und zu ſeiner Zeit anſtellte, jene ſeiner Aufmerkſamkeit gar nicht gewürdigt hat. 9) Der Siſyphus, Axiochus, Demodocus, Eryxias, und die Geſpräche vom Rechte, und der Tugend, ſind anerkannt unächt.]

§. 180.

So wie wir die Dialogen des Plato gegenwärtig beſitzen, ſind ſie weder nach der Zeitfolge

folge geordnet, in welcher sie von ihm verfaßt wurden, noch überhaupt nach einer Regel, die er selbst oder andere bestimmt hätten, und die der Beschaffenheit ihres Inhalts entspräche. Eine solche Stellung derselben ist gleichwohl nothwendig. Plato verfertigte sie in verschiedenen Perioden seines Lebens, so wie ihn zufällige Gründe und Verhältniße dazu bewogen, oder auch gewiße philosophische Materien einen besondern Reiz für ihn erhielten. Dieser Umstand, daß sie nicht aus Einer Epoche sind, ist sehr bedeutend. Es läßt sich gar nicht vermuthen, daß Plato, der nicht zu den Forschern gehörte, die ihre Untersuchungen ein für allemal abschließen, und hernach auf den gezogenen Resultaten bequem ausruhen, seine frühern Ueberzeugungen nicht in vielen Stücken geändert haben sollte. Seine Reisen, sein Umgang mit den Pythagoreern, sein Studium Pythagoreischer Schriften, selbst sein Lehramt, und seine Streitigkeiten mit Sophisten, müssen Revolutionen in seinen Meynungen bewirkt haben. Also nicht bloß in Beziehung auf literarische Merkwürdigkeit, oder auf die Geschichte der allmäligen Geistes und Geschmackscultur des Plato, sondern auch in Beziehung auf seine Philosophie, ist es erfoderlich, zum mindesten die chronologische Folge seiner Schriften zu kennen, da es an einer andern Regel zweckmäßiger Ordnung gebricht. Denn erst hieraus

kann sich ergeben, was eigentlich Plato als Wahrheit behauptete, welche Sätze er auch als reifer und gelehrter Denker festhielt; und manche Widersprüche und Inconsequenzen, die sich in seinen Aeusserungen finden, wenn man mehr Dialoge vergleicht, und die für seine Ausleger und Geschichtschreiber soviel Räthselhaftes haben, würden sich lösen oder begreifen lassen. Leider aber fehlt es bey den meisten Dialogen an Nachrichten über die Zeit ihrer Entstehung ganz; und man kann nur aus den bearbeiteten Gegenständen, aus der geringern oder grössern Vollkommenheit, aus erwähnten historischen Thatsachen, oder durch künstliche Combination von Datis, mit einiger Wahrscheinlichkeit auf sie schliessen. Was sich darüber annehmen läßt, berechtigt uns, etwa vier Hauptepochen zu unterscheiden, in denen die Dialoge geschrieben sind. Die erste fällt noch in die Jugend des Plato, wo er mit dem Sokrates zusammenlebte. In den Dialogen aus dieser Periode (Lysis, Laches, Charmides, Jon, Hipparchus, den beyden Hippias, den beyden Alcibiades, Euthydem, Protagoras, Theages, Erastae und Kratylus) ist nicht nur größere Mangelhaftigkeit der Form, des Styls und des Inhalts bemerklich, wiewohl sie dem Sokratismus sich mehr, als die übrigen, nähern; sondern sie erläutern auch bloß einzelne Begriffe, berichtigen sophistische Raisonnements, und

drehen

drehen sich häufig um Wörter herum. Gewiße Hauptideen, die hernach die Platonische Philosophie vorzüglich auszeichneten, blicken freylich schon hier und da in diesen Gesprächen durch; aber sie sind noch nicht so ausgebildet, und herschen nicht so, wie in den spätern. In die zweyte Epoche kann man diejenigen setzen, zu welchen das letzte Schiksal des Sokrates Gelegenheit gab, und die vermuthlich unmittelbar oder nicht lange nach deßen Tode verfaßt sind (die Apologie des Sokrates, den Krito, Phädo, Meno und Gorgias). Die dritte umfaßt die Dialoge, welche Plato während seines Aufenthalts in Athen nach seiner ersten Reise machte (den Menexenus, Theätet, Sophista, Politicus, Philebus, Parmenides, Phädrus und das Symposium). Diese nebst denen aus der letzten Epoche seines Lebens, dem Kritias, Timaeus, der Republik, und den Gesetzen, sind zur Kentniß seiner Philosophie die wichtigsten, und auch in ihrer Art die vollendetesten. An den Dialogen über die Republik feilte er, wie man aus seiner Schreibtafel weiß, bis an seinen Tod.

Auch um die Entdeckung der chronologischen Folge der Platonischen Dialoge, soweit sie aus historischen Nachrichten, oder durch gegründete Conjecturen, möglich war, hat Hr. Tennemann das größte Verdienst (Syst.

der Plat. Phil. B. I. S. 115). Mit Zuverlässigkeit kann man die Zeit der Verfertigung von folgenden Dialogen angeben: Aus der ersten Epoche, vom Lysis (Diog. III, 35). Aus der zweyten: von der Apologie, dem Krito, Phädo, Gorgias und Meno, ihres Inhalts wegen. Der Proceß des Sokrates, und die Ankläger deßelben, bieten hier immer den dramatischen Stoff und die Veranlassung dar. Auch ist es nicht glaublich, daß Plato erst später, und lange nach geschehener Sache, etwa als er selbst zu Athen lehrte, den Athenern so oft unangenehme Erinnerungen erweckt haben sollte. Wohl aber konten ihn unmittelbar oder bald nach der Hinrichtung des Sokrates der frische Eindruck jener Scenen, das ihm lebhaft vorschwebende Bild des ehrwürdigen Märtyrers der Wahrheit, und sein persönliches Interesse, als eines Schülers deßelben, zu Schriften anfeuern, die darauf abzwekten, die Athenienser von ihrer Ungerechtigkeit direct und indirect, durch Ernst und Satire, zu überzeugen. Zu der dritten Epoche sind gewiß zu rechnen a) der Menexenus, wegen der Erwähnung des Thebanischen Krieges, und anderer Vorfälle der Zeit (um Ol. CII); b) das Symposium. Plato berührt den Umstand, daß die Mantineer von den Lacedämoniern gezwungen wurden, ihre Stadt zu verlassen (Ol. XCVIII. Sympos. T. X. p. 208. Opp.) c) der Theätet, Sophista und Politicus. Diese Dialoge hängen dem Gegenstande nach zusammen. In den letztern ist auch unter

andern

andern von der ägyptischen Staatsverfassung (Polit. T. VI. p. 74) die Rede; höchst wahrscheinlich ist er also nebst den vorgenannten beyden nach der ersten Reise Plato's geschrieben; d) der Parmenides. Antipho, ein Halbbruder des Plato, erzählt dem Cephalus die Unterredung des Sokrates, Parmenides und Zeno. Bey dem Tode des Sokrates muß Antipho noch ein Kind gewesen seyn. Plato hätte ihn also nicht redend einführen können, wenn die Verfertigung des Dialogs in eine frühere Epoche fiele. Daß die Bücher von der Republik, den Gesetzen, der Timäus und Kritias, die letzten Arbeiten des Philosophen gewesen sind, erkennt man an ihnen selbst, und erhellt auch aus historischen Zeugnißen (Aristot. Polit. II, 4. edit. Conring.). Die übrigen Dialogen muß man in die eine oder andre der angezeigten Epochen setzen nach Maasgabe ihres Charakters und Inhalts. In denen, die zur ersten Epoche gezählt sind, kommen vornämlich solche Sätze vor, welche den Platonischen Behauptungen in seinen spätern Dialogen zuwiderlaufen, und auch an sich unphilosophischer sind, als diese. Es ist aber bey der Stellung derselben überhaupt nicht zu vergessen, daß man eine strenge historische Richtigkeit gar nicht fodern darf, weil sich keine unzweifelhafte Kriterien auffinden lassen.

§. 181.

§. 181.

Fragt man nach der formellen Beschaffenheit der Philosophie des Plato aus dem wissenschaftlichen Gesichtspuncte betrachtet, so scheint die Antwort, welche einige neuere Gelehrte gegeben haben, daß Plato nur einzelne philosophische Materien rhapsodisch behandelt, aber an ein systematisches Ganzes der Philosophie nicht gedacht, zum mindesten dieses in seinen Werken nicht dargestellt habe, bey der ersten Ansicht völlig gegründet zu seyn. **Erstlich** keine philosophische Untersuchung hat bey ihm eine systematische Form, und konte sie natürlich wegen der dialektischen Bearbeitung nicht haben. Daher trifft man auch bey ihm keine bestimte Scheidung des Inbegriffs der philosophischen Disciplinen überhaupt, und der Grenzen einer jeden für sich an, man müßte denn ein paar beyläufig hingeworfene allgemeine Umrisse von dieser und jener philosophischen Disciplin, deren formelle Existenz er sich doch nur noch problematisch dachte, dahin rechnen wollen. **Zweytens** die Platonischen Dialoge, auch wenn man zugiebt, daß die angenommene chronologische Folge derselben außer Streit sey, hängen dem Inhalte nach nicht so zusammen, daß sie ein Ganzes ausmachten, deßen Theile in einen gemeinschaftlichen Endpunct zusammenliefen, und dadurch zur Einheit verbunden wä-

wären. Ohnehin sind in dem Gedankensyste-me des Plato während seines Lebens Aenderungen vorgegangen. Die frühern Dialoge enthalten zuweilen andere Lehren, als wie die spätern, und man stößt sogar, wie bereits bemerkt ist, mehrmals auf offenbare Widersprüche. Drittens es ist oft schwer, und nicht selten unmöglich, zu entscheiden, was für eine Ueberzeugung Plato selbst von gewißen philosophischen Gegenständen gehabt habe, da die Person in den Dialogen, welche seine Rolle hat, nicht immer mit hinlänglicher Sicherheit kenntlich ist, und er manchmal die Personen nur Für und Wider behaupten läßt, ohne doch zuletzt die Unterredung auf ein festes Resultat hinzulenken, das für seine eigene Meynung gelten könte. Viertens machte Plato einen Unterschied zwischen seiner esoterischen und exoterischen Philosophie. Jene vertraute er, zumal sofern der Volksglauben mit ihr contrastirte, nur geprüften und bewährten Freunden an, da ihn das Loos des Sokrates und andrer geschreckt hatte, oder er drückte sich wenigstens nur räthselhaft, bildlich, und durch entfernte Anspielungen und Winke, die mehr ahnen als einsehen ließen, darüber aus. Sogar äußerte er geradezu, daß er es für unrathsam und unnütz halte, die Lehren der höhern Philosophie, deren Verständniß einen vorurtheilfreyen, aufgeräumten, an reines Denken gewöhnten Kopf

erfo-

erfodere, unter das große Publikum in Schriften auszuſtreuen. Man kann alſo nicht wiſſen, ob man in den noch vorhandenen Dialogen, die ächte Platoniſche Wiſſenſchaft, oder blöß ſeine Populärphiloſophie vor ſich habe, deren Darſtellung er etwa dem Bedürfniße ſeines Zeitalters und einer angenehmen Unterhaltung ſeiner Muſe entſprechend fand.

Es ſind hier die Gründe zuſammengereiht, welche für die Meynung, Plato habe kein Syſtem der Philoſophie gehabt, oder doch keines ſchriftlich hinterlaſſen, ſcheinbar vorgebracht werden können, obgleich, ſo viel ich weiß, kein Schriftſteller über Plato ſie alle benutzt hat, wenn er auch jene Meynung hegte. Unter den Neuern ſcheint vornämlich Hr. Meiners den Plato als einen rhapſodiſtiſchen Philoſophen zu beurtheilen. Geſchichte der Wiſſenſch. B. II. S. 690. 706 ff.

Gewöhnlich nimmt man an, Plato habe ſeine eigene Lehre dem Sokrates in den Mund gelegt, und es mag auch wohl meiſtens wirklich der Fall ſeyn. Aber in mehrern Dialogen iſt es der Fall nicht, z. B. nicht im Timaeus; ſowie es in allen denen, die auf kein entſchiedenes Reſultat hinauslaufen, z. B. dem Euthyphron, Menon, Hipparch, Charmides, ungewiß iſt.

Seine Zurückhaltung beym Vortrage eſoteriſcher Lehren verräth ſich nicht nur im Tone und der Einkleidung; ſondern

er

er gesteht sie auch ausdrücklich ein, und sucht sie zu rechtfertigen S. Phaedr. Opp. T. X. p. 379. Timaeus p. 318. 352. De Republ. VII. p. 164.

§. 182.

Zur richtigen Beurtheilung der Gründe, womit man die Meynung unterstützen kann, daß Plato sich die Philosophie nicht in einem systematischen Ganzen gedacht, oder ein solches als Schriftsteller bezweckt habe, ist inzwischen auch Folgendes zu bemerken: **Erstlich**: die Vorstellungsart von gewißen Gegenständen kann systematisch seyn d. i. in Einem Principe zusammenhängen, ohne daß sie nach den Regeln der äußern systematischen Form geordnet wäre. Es ist nur vorzüglich darauf zu achten, ob eine Hauptidee vorhanden ist, welcher die sämtlichen Theile untergeordnet sind, und mittelst welcher diese, falls man sie auch auf die äußere systematische Form zurückführte, wie ein Ganzes erscheinen würden. Nun läßt es sich aber nicht leugnen, daß dieses bey den Platonischen Lehren wirklich der Fall sey. Er hat einen Begriff von Philosophie überhaupt, auf welchen sich alle seine Untersuchungen beziehen, daß sie die Wissenschaft von demjenigen sey, was in den Dingen als fest und bleibend gedacht werden kann, was also Object einer reinen Vernunft-

nunſterkenntniß iſt (De Republ. VI p. 121. Diog. Laert. III S. 63). Freylich hat Plato das Gebiet der Philoſophie nicht genau ausgemeſſen, noch weniger einen vollſtändigen und erſchöpfenden Anbau deßelben verſucht. Er iſt auch in der Beſtimmung des Begriffes einzelner philoſophiſcher Diſciplinen und ihrer Grenzen nur bey allgemeinen Entwürfen ſtehn geblieben (Sophiſta p. 274 De republ. VI p. 124). Allein man muß demungeachtet einräumen, daß ſein Geſichtspunct erhaben und weitumfaſſend genug war, um ſich die Philoſophie als eine ganze Wiſſenſchaft von einem durch die Natur ihres Inhaltes und Zweckes ſcharf gezeichneten Bezirke zu denken; denn dieſer Geſichtspunct offenbart ſich in ſeiner Idee von der Philoſophie überhaupt deutlich genug. Zweytens: Für die Kenntniß der Platoniſchen Philoſophie als eines beſondern Syſtems, ſind nicht alle Dialogen deßelben gleich wichtig, und zu dieſen minder wichtigen gehören gerade diejenigen, welche aus der frühern Epoche ſeines Lebens herſtammen. Die ihm eigenthümlichen Meynungen ſind in denen enthalten, welche er in ſeinen ſpätern Jahren ſchrieb, und von deren Entſtehungsepoche wir genauer unterrichtet ſind. Die in dieſen vorgetragenen Lehren können und müſſen alſo allein für ächt Platoniſch genommen werden, geſezt auch daß ihnen Behauptungen in frühern Dialogen zuwiderliefen. Drittens

die

die Person, welche Plato's eigne Meynungen in den Dialogen entwickelt, ist freylich nicht immer mit Gewißheit zu erkennen; aber sie ist doch in den meisten auffallend bemerklich; in manchen läßt sie sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem Tone, welchen sie beobachtet, aus der Einstimmung ihrer Gedanken mit anerkannten Platonischen Sätzen, und aus Zeugnißen nämentlich des Aristoteles u. a. vermuthen; und in denen, wo bloß debattirt wird, ohne daß ein Resultat herauskäme, ist die Person des Plato im Grunde gleichgültig; denn man kann doch mit Recht folgern, Plato habe über diese Materien nicht entscheiden wollen. Viertens, daß Plato bey seinen Zöglingen Esoteriker und Exoteriker unterschied, daß er in der öffentlichen Mittheilung gewißer Lehren ängstlich und zurückhaltend war, daß er sogar die schriftliche Ausbreitung derselben unter den großen Haufen bedenklich fand, und sie misbilligte, ist nach seinen wörtlichen Aeusserungen unleugbar. Allein daß seine Schriften sich bloß mit einer Populärphilosophie beschäfftigten, und nicht auch seine esoterische Weißheit befaßten, wenn gleich hier und da räthselhaft und bildlich, vielleicht weil sie Plato selbst zuweilen nicht besser darzustellen wußte; dem widerspricht der Inhalt der vornehmsten unter ihnen geradezu. Die Ideenlehre war nichts weniger, als eine Populärphilosophie, und man hat alle möglichen Gründe

für ſich, wenn man dieſe als die eigentlich Platoniſche Lehre anſieht. Auch zeigt ſich jene Zurückhaltung mehr in den Dialogen, die er beym Leben des Sokrates, und bald nach dem Tode deſſelben verfertigte, als in den ſpätern. Man kann demnach dem Plato nicht nur die Idee eines Ganzen der Philoſophie zutrauen, ſondern auch die Vorausſetzung iſt gar nicht dem wirklichen Inhalte ſeiner Schriften zuwider, daß ſeine Hauptlehren mit jener harmoniren, und nach derſelben zu einem Syſteme verbunden werden können. Bey der Verbindung, die zur leichtern hiſtoriſchen Ueberſicht, und einem zweckmäßigen Gebrauche des Platonismus, nothwendig iſt, kann man auf eine zwiefache Weiſe verfahren. Entweder man ſtellt die einzelnen Materialien zuſammen, und ergänzt die etwanigen Lücken aus dem Zuſammenhange durch Schlüße. Ein ſolches Syſtem des Plato würde vielleicht nichts enthalten, was der Vorſtellungsart des griechiſchen Weltweiſen ſelbſt entgegen wäre; vielmehr könte es dienen, in dieſe mehr Beſtimtheit, Ordnung und Licht hineinzubringen. Aber da es doch nie auf ſtrenge hiſtoriſche Wahrheit Anſpruch hätte wegen der fremden Zugabe, und alſo dem Vorwurfe, es ſey nicht wirklich Platoniſch, nie ausweichen könte, ſo darf der Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſich jene Art des Verfahrens auch nicht erlauben. Oder man

man vereinigt den Stoff nur unter gewiße disciplinarische Rubriken, und stellt es dem Leser anheim, die Lücken, welche sich verrathen möchten, selbst auszufüllen. Diese Methode ist die historischrechtmäßige. Sie wird auch die Auffassung deßen, was Plato für die Philosophie als Wissenschaft geleistet hat, hinlänglich begünstigen, ohne sein Verdienst durch Zusätze im geringsten verdächtig zu machen.

Die letztere Methode ist auch vom Hrn. Tennemann in seinem Systeme der Platonischen Philosophie mit Recht befolgt worden. In der Anzeige vom ersten Bande seines Werks in den Göttingischen Gelehrten Zeitungen hatte ich darum den Zweifel erhoben, ob sich ein Platonisches System würde zu Stande bringen lassen, weil ich fürchtete, daß er, bey aller Güte des Plans, doch verführt werden mögte, um des Systems willen, etwas in Platos Philosophie hineinzutragen, was ihr fremde wäre. Hr. T. hat diese Besorgniß durch die Folge seines Werks widerlegt, und ich bezeuge ihm meinen Dank für die Aufmerksamkeit, die er jenem Zweifel gegönnt hat.

§. 183.

Schon daraus, daß Plato ein so phantasiereicher Kopf war, läßt sich der häufige Gebrauch, welchen er von Tropen, Gleichnißen,

hiſtoriſchen Sagen und Mythen machte, zur Einleitung ſeiner Dialoge, oder auch zur Darſtellung gewißer Philoſopheme ſelbſt, befriedigend erklären. Man dürfte ſich wohl eher wundern, wenn man denſelben in den Werken eines ſolchen Kopfes vermißte, der noch dazu vom Studium der dichtenden Kunſt zur Philoſophie übergegangen war, und außerdem, um ſeine Ideenwelt in einer edeln philoſophiſchen Proſe zu bezeichnen, die damalige Sprache noch zu arm, zu ſchwankend und gleichſam zu ſinnlich fand. Allein in den Abſichten, die Plato als Philoſoph und als ſchriftſtelleriſcher Künſtler hatte, liegen auch beſondre Gründe, die ihm die Verflechtung des Raiſonnements mit bildlicher und mythiſcher Darſtellung empfehlen konten. Seine Dialoge ſollten dramatiſch ſeyn; er konte ſie alſo nicht beſſer, als an hiſtoriſche Thatſachen anknüpfen; daher geht er zuweilen von alten Sagen aus, wie im Politicus, wo er mit der Ueberlieferung vom Saturniſchen Zeitalter anhebt; dieſe Sagen gehören alsdenn zur Form des Dialogs, nicht zum Inhalte deſſelben. Oder er wollte nur die Faſſung einer Reihe abſtracter Begriffe erleichtern dadurch, daß er ſie in ein Bild kleidete und die Phantaſie in's Spiel zog, um der Ermüdung ſeiner Zuhörer und Leſer vorzubeugen, und die erſchlaffte Theilnahme aufs neue zu beleben und zu unterhalten. Solche Bilder und Mythen ſchlingen ſich bey

ihm

ihm um Form und Inhalt zugleich herum. Endlich half er sich auch da durch Mythen, wo wirklich für den Philosophen nur Mythen möglich sind, wenn es übersinnlichen Gegenständen jenseit des Gebiets der Erfahrung galt, wo die Vernunft keinen festen Boden antrifft, und bloß auf den Flügeln luftiger Träume herumschweifen mag. Dergleichen Mythen ersetzen bey ihm die Stelle des Raisonnements, sind eigentliche Platonische Philosopheme, und können nicht lediglich für Producte einer verschönernden Phantasie gehalten werden, der es darum zu thun ist, die nakte Wahrheit mit den Huldgöttinnen zu verschwistern. Es sind von der Gattung alle diejenigen, welche sich auf das Vordaseyn der Seele unter den seeligen Dämonen, auf ihren Fall, auf ihren Zustand nach dem Tode u. s. w. beziehen. Selbst die sogenannte **Republik** des Plato im strengsten Sinne kann für einen Mythus angesehen werden, der die Tugend der Menschheit veranschaulichen sollte, und er würde vielleicht immer dafür angesehen worden seyn, wenn Plato nicht zuweilen in der Entwickelung deßelben seinen Hauptzweck vergessen, und den Entwurf einer mythischen Republik mit dem einer wirklichen, auf die Menschheit, nicht wie sie seyn soll, sondern wie sie ist, anwendbaren Republik verwechselt hätte. Freylich bleibt es hiebey immer ein historisches Problem, ob Plato diese Mythen im Ernste

verſtanden, und als nothwendige Schlußſteine zur Ausfüllung von Lücken benutzt habe, die er durch Raiſonnement nicht zu ergänzen wußte; oder ob ſie auch nichts weiter an und für ſich, als Erfindungen ſeiner vernünftelnden Einbildungskraft waren, denen er keinen höhern oder geringern Werth beylegte, als welcher ihnen vor der ächten prüfenden Vernunft gebührt. Inzwiſchen iſt doch Jenes wahrſcheinlicher als dieſes. Das eigenthümlichſte Philoſophem des Plato, die Ideenlehre, iſt mit mehr Mythen von der Seele ſo innig verknüpft, daß es mit denſelben ſteht oder fällt. Es iſt alſo auch nicht glaublich, daß, da die Ideenlehre gewiß ein weſentliches Beſtandſtück ſeiner eſoteriſchen Philoſophie geweſen iſt, er die Mythen aus dieſer ganz verbannt haben ſollte, was ohnehin von ſeinem Genie nach der natürlichen Anlage, der Richtung und Bildung deßelben, ſich überhaupt kaum vermuthen läßt. Zur ſcharfen Beſtimmung der wahren Begriffe und Lehren des Plato in ihrer Lauterkeit aber geht aus ſeinem Gebrauche von Tropen, Gleichnißen, Sagen und Mythen die logiſchpraktiſche Regel hervor, ſie ſoviel wie möglich ihres äußern Gewandes zu entkleiden, und die Vieldeutigkeit der Ausdrücke auf einen feſten Sinn in dem localen Zuſammenhange, wo ſie vorkommen, zurückzubringen, um ſowohl die Platoniſche Lehre nicht mis-

miszuverstehen, als auch sie desto richtiger würdigen zu können.

§. 184.

Daß Plato, ob er gleich die äußere systematische Methode in seinen Schriften nicht beobachtete, die Philosophie durch Aufsuchung der letzten Principien derselben zur Wissenschaft zu erheben trachtete, und seine Art zu philosophiren sich hierinn vornämlich von der Sokratischen unterschied, ist schon im Allgemeinen erinnert worden. Die Ursachen hievon lagen theils in seinem stärkern Hange zur Speculation, theils in der Ansicht, die er von dem sittlichen Zustande der Menschheit, und den Bedürfnißen derselben hatte, theils in der Beschaffenheit der Philosophie selbst, wie sie bis dahin bearbeitet war. Wenn Sokrates in den Unterredungen mit seinen jungen Freunden die Aeusserungen des moralischen Gefühls für einzelne Fälle des Handelns in Regeln verwandelte, und die Nothwendigkeit der Ausübung derselben zeigte und einschärfte, ohne jene sittlichen Maximen bis zu ihren letzten Gründen zu verfolgen; so konte dieses einen Denker, wie Plato, nicht befriedigen, weil er immer eines obersten Gliedes entbehrte, um die Reihe seiner moralischen Begriffe daran zu befestigen. Eben das Forschen nach sittlichen Principien aber konte den

letztern auch nicht gegen ein feſtes Fundament der theoretiſchen Erkenntniß, und die nothwendigen Regeln des logiſch richtigen Denkens gleichgültig ſeyn laſſen. Das Beyſpiel des Sokrates, der die metaphyſiſchen Unterſuchungen für vergeblich hielt, daher innerhalb den Grenzen, die der gemeine Menſchenverſtand erreicht, ſtehn blieb, und ſich mit dem aus der Moralität hervorgehenden Glauben an Gott und Unſterblichkeit begnügte, vermochte hier eben ſo wenig, wie im praktiſchen Felde, das philoſophiſche Genie ſeines Schülers zu verzäunen. Was dieſen noch mehr antreiben konnte, auf eine ſowohl im theoretiſchen als praktiſchem Betrachte vollendete und begründete philoſophiſche Wiſſenſchaft auszugehn, war das Reſultat, welches er ſich von ſeiner hiſtoriſchen Erfahrung abſtrahirt hatte. Die Umſtände, die in den frühern Zeiten eine gewiße Geſetzlichkeit und eine unverderbte Einfalt der Denkweiſe und Lebensart bey den griechiſchen Völkerſchaften bewirkt und erhalten hatten, waren durch zufällige Ereigniße, und gänzlich veränderte äußere und innere Situationen derſelben, durch die emporgekommene Induſtrie, den ausgebreitetern Handel, den Luxus und die Habſucht in ſeinem Gefolge, und hauptſächlich, durch die Fortſchritte ſelbſt, welche die Cultur des Geiſtes gemacht hatte, kraftlos geworden. Die öffentliche Religion, die ſich ihrem Grunde nach bloß auf hiſtoriſche

Tra-

Tradition ſtützte, und durch ihre Beſchaffenheit gar zu deutlich den Wahn der Kindheit des menſchlichen Verſtandes documentirte; ſo wie die von der Religion abhängende Auctorität der Prieſter; hatte bey dem aufgeklärtern Theile des Publicums ihren Einfluß verloren. Sie hatte für Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit, und unſittliche Ausſchweifung überhaupt, keinen Zügel mehr. Sofern aber noch der rohere Theil des Volks an ihr hieng, diente ſie nur dazu, die wohlthätigen wie die ſchädlichen Wirkungen der Aufklärung zu hemmen, den Sokrates nicht minder als den Protagoras zu verurtheilen, ohne doch das Wohlthätige durch ſich ſelbſt zu erſetzen, was die Aufklärung mit ſich führte. Mit dem Verfalle der Religion verfiel auch zugleich ein Hauptfundament, worauf die älteſten Geſetzgeber der Griechen ihre Staatsverfaſſungen erbauet hatten. Wurden dieſe nun außerdem durch das Spiel der Leidenſchaften, welche Reichthum, Verſchwendung und Sittenloſigkeit bey den edlern Volksclaſſen, und die drückende Armuth und Niederträchtigkeit bey dem Pöbel, erzeugten, erſchüttert, ſo mußten ſie nach und nach aufgelöſt werden, und in einen anarchiſchen Zuſtand übergehn. Ein ſolcher anarchiſcher Zuſtand war es auch, in welchem ſich zu Plato's Zeit die griechiſchen Staaten, nur mehr oder weniger, befanden, und die ſpätere Geſchichte der Griechen iſt reichhaltig an traurigen

Folgen, welche derselbe nach sich zog, und wodurch die Wohlfarth der griechischen Nation durchaus zerrüttet wurde. Die Philosophie selbst hatte zwar die Aufklärung befördern helfen; sie hatte die Vernunft aufgeweckt, und das Blendwerk der Volksreligion in seiner Nichtigkeit dargelegt; aber sie hatte nur ein morsches Gebäude eingerissen, ohne die Mittel aufzuspüren, wie sich auf den Trümmern deßelben ein neues und festes Gebäude errichten ließe, in welchem die verfeinerte Menschheit eben so glüklich wohnen könne, wie die uncultivirte anfangs in dem alten gewohnt hatte. Die theoretische Erkenntniß von der Natur der Dinge neigte sich zum Skepticismus hin, da die Speculation schon mehrere Wege vergeblich eingeschlagen hatte, Vernunft und Erfahrung entzweyt waren, und die Möglichkeit ihrer Vereinigung im Dunkel lag. Eben dieser Skepticismus herschte auch in Beziehung auf die Gründe der Sittlichkeit. Das moralische Gefühl, das sich freylich anzukündigen nicht unterließ, und unterlassen konte, hatte noch kein Denker in seinem Principe entwickelt; dagegen aber hatte der Eigennutz Maximen des Handelns empfohlen, die der Sittlichkeit geradezu widerstritten, und der theoretische Skepticismus wurde sogar zur Autorisirung derselben gebraucht. Was Sokrates that, die theoretischen Vernünfteleyen niederzuschlagen, indem er alles Wissen über

meta-

metaphysische Gegenstände für unmöglich erklärte, konte doch die Vernunft nicht davon zurückhalten, weil er die Unmöglichkeit nicht bewies. Was er that, um das moralische Gefühl seiner Mitbürger zu beleben, zu stärken, und ihm Wirksamkeit zu verschaffen, dadurch daß er den Adel und das Verhältniß deßelben zur wahren menschlichen Glückseeligkeit hervorhob; war allerdings etwas fürs Ganze, und für die nächste Sphäre, in welcher dieser Weltweise lebte, sehr viel gethan. Allein der Triumpf einer Moral, welche die praktische Vernunft zur einzigen und obersten Gesetzgeberinn anerkannte, über Maximen, die im Systeme der Neigungen und Triebe ihre Quelle hatten, war dadurch noch nichts weniger als gesichert, sondern höchstens nur vorbereitet, und der praktische Egoismus, der auch die Glückseeligkeit für das Ziel seiner Maximen ausgab, konte sich dabey immer in Ansehn erhalten. Ließ sich also, um den Uebeln der Zeit entgegenzuarbeiten, überhaupt etwas von der Philosophie erwarten, so konte es nur unter der Bedingung erwartet werden, daß sie unerschütterliche Grundsätze des Denkens, der Erkenntniß, und der Sittlichkeit aufstellte. Waren diese gefunden, so schien es zum mindesten möglich, die Menschheit vom Laster zur Tugend zurückführen, den Wahn der Volksreligion durch eine von der Vernunft bestätigte Religion zu verdrängen, die zur Verwil-

wilderung und und rohen Gewaltthätigkeit fortreißende Anarchie in eine den Völkern angemeßne bürgerliche Geſetzlichkeit zu verwandeln, und ſo die Geiſtescultur mit dem Wohle der Menſchheit wieder in Harmonie zu bringen. Dieſe Ausſicht war es, welche, vielleicht nicht ganz beſtimmt und deutlich, aber doch gewiß im Allgemeinen, den Plato bey ſeinen philoſophiſchen Beſtrebungen vorſchwebte. Philoſophie als Wiſſenſchaft war ihm die Loſung; ſonſt ſey den ſittlich entarteten Völkern nicht zu rathen. Er war dabey zu weltklug, um durch eine raſche und unbeſonnene Anwendung dieſer Philoſophie, falls es ihm nach ſeiner Ueberzeugung gelungen wäre, ſie zu ergrübeln, ſich ſelbſt und die Güte ſeiner Abſichten in Gefahr zu ſetzen. Aber er war doch zu redlich für Menſchenwohl geſinnt, um ſie ganz in ſich zu verſchließen, und ſie nicht inſoweit dem Publico mittheilen, als ihre Publicität ohne für ihn und die gute Sache zu befürchtenden Schaden zulaßlich war. Wie Pythagoras, ſah er auch ein, daß die Reformation der Völker von oben herabkommen müſſe, und hierinn findet ſeine Geneigtheit, ſich mit den Großen zu verbinden, ihre hinlängliche Rechtfertigung.

Plato hat ſich zwar nicht ſelbſt über alle die im §. angegebenen Gründe ausgelaſſen, welche den Character ſeines Philoſophirens er-

erzeugten. Aber man kann dieselben aus der Geschichte der Zeit, aus seinen persönlichen Verhältnissen, und aus einzelnen Aeusserungen von ihm selbst, mit aller Sicherheit folgern. Die meisten Belege dazu liefern unter seinen Werken die Bücher von den Gesetzen, und von der Republik. Ich habe indeßen weder diese, noch die hieher gehörigen classischen Stellen überhaupt, anmerken wollen, da sie vom Hrn. Tennemann, der diese ganze Materie vortrefflich ausgeführt hat, bereits gesammelt sind. S. System der Plat. Phil. B. I. S. 176. ff. Zur nächsten Erläuterung aber sey es mir vergönnt Folgendes von Hrn. T. zu entlehnen, was aus den Winken, die Plato über seine Ansicht der Philosophie selbst gegeben hat, abstrahirt ist:

I. "Plato glaubte, der Grund aller Uebel der moralischen Welt sei nirgend anders als in der Sinnlichkeit zu suchen, insofern sie nicht durch andere Gesetze eingeschränkt werde. Die Selbstliebe, wenn sie die Schranken übertritt, ist die Quelle aller Sünden. Der Mensch, der blos nach den Antrieben seiner Sinnlichkeit handelt, ohne höhere Gesetze anzuerkennen, handelt nicht besser, als das Thier. Zwischen den Trieben und Neigungen der Sinnlichkeit ist ein ewiger Zank und Streit. Wenn daher Menschen weiter kein Interesse kennen, als ihre Sinnlichkeit zu befriedigen, so fehlt es an Einheit, Harmonie

und Gesetzmäßigkeit der Handlungen, und es herrscht ein beständiger Aufruhr und Krieg unter ihnen". a)

II. "Das einige Gegenmittel gegen alle diese Uebel ist die Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft. Der Mensch wird durch mannichfaltig verschiedene sinnliche Triebfedern in Bewegung gesezt; die Vernunft aber gebietet, ihr allein zu folgen. Sie schreibt Gesetze vor, welche durchgängig als Richtschnur der Handlungen befolget werden müssen. Sie bestimmt die oberste Regel für die Handlungen, und den höchsten Maaßstab für alle Kenntnisse und Wissenschaften, und bringt dadurch die noch so sehr entgegengesezten Bestrebungen in Einheit und Harmonie. Die sittlichen Gesetze geben das stärkste Vereinigungsband für die menschliche Gesellschaft ab; ohne sie wird der Mensch von äußern Triebfedern auf einem stürmischen Meere ohne Steuermann herumgetrieben". b)

III. "Man muß also seine Begierden einschränken und beherrschen, nicht durch ein anderes sinnliches Interesse, sondern durch die Gesetze der Vernunft selbst. Darin besteht der Werth und die Bestimmung des Menschen". c)

IV. "Um glückseelig zu sein, muß man die Gesetze der Vernunft befolgen. Es giebt also gewisse allgemeine Bedingungen der Glückseeligkeit, welche die Philosophie aufsuchen muß". d)

V.

V. "Der Endzweck der Philoſophie iſt die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Geſetze der Vernunft, oder der Sittlichkeit. e) Eine ſolche Wiſſenſchaft iſt ein Bedürfniß der Menſchheit. Denn die meiſten Menſchen ſind über das, was Recht und Gut iſt, nichts weniger als einig; ſie urtheilen auf eine ganz entgegengeſezte Weiſe über dieſe Gegenſtände, und das aus Mangel eines höchſten allgemeinen Begriffes, welcher allen concreten zum Grunde liegt. f) In dieſen wichtigen Wahrheiten zeigt ſich eine große Unwiſſenheit bei den Menſchen. Sie kennen entweder die Grundſätze ihres Thun und Laſſens nicht, oder ſie erſetzen den Mangel ihrer Kenntniß mit falſchen Begriffen, oder mit dem Dünkel einer ſchon errungenen Erkenntniß. Hieraus fließen alle ihre Fehler und Vergehungen. Die Philoſophie ſoll alſo theils das Blendwerk einer eingebildeten Wiſſenſchaft aufdecken, um die Menſchen nach wahrer Belehrung und Aufklärung begierig zu machen; theils ihrer Unwiſſenheit durch die Aufſtellung richtiger Grundſätze über ihre Pflichten und Rechte zu Hülfe kommen, und ſie zur Selbſterkenntniß führen. g) Die Philoſophie ſoll die verwirrten und undeutlichen Urtheile über ſittliche Gegenſtände in deutliche auflöſen, und die Grundbegriffe der Sittlichkeit aufſuchen. h) Die Wichtigkeit und das Intereſſe dieſer Gegenſtände erfodert deſtomehr eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung durch beſtimmte Begriffe und Formeln, je weniger ihnen der Vortheil zu Statten kommt, daß die äußere Anſchauung

ung auf ſie, als etwas Beharrliches hinweiſet". i).

"Hier kommt alſo das nehmliche Reſultat wieder zum Vorſchein, und es erhellet daraus, daß Plato die Begründung einer wiſſenſchaftlichen Moral, welche er die Wiſſenſchaft des Guten oder des Böſen nennet, für den wichtigſten und oberſten Zweck der Philoſophie hielt. Hingegen ſchloß er auch das Intereſſe der theoretiſchen Erkenntniß nicht von dem Intereſſe der praktiſchen Vernunft aus, ſondern vereinigte beide ſo, daß er das erſtere dem zweiten unterordnete. Er vermied alſo den Fehler, in welchen Sokrates gerathen war, daß er den höchſten Zweck der Vernunft zu dem einzigen machte, und den menſchlichen Geiſt durch einſeitige Grenzbeſtimmung einſchränkte. Außer dem innern Beruf und der Neigung des Plato zu Speculationen und Unterſuchungen aller Art; außer ſeinem gebildeten und mit mannichfaltigen Kenntniſſen genährtem Geiſte, begünſtigte ſelbſt die Anerkennung des oberſten Zweckes die Erweiterung des Gebietes der Philoſophie. Er war überzeugt, daß die praktiſche Philoſophie nur durch die Befolgung der Geſetze des Denkens zur Wiſſenſchaft erhoben werden könne. Sie ſezte alſo ſchon die Erkenntniß dieſer Geſetze voraus. Nun waren aber dieſe Geſetze noch nicht gefunden, d. h. das Verfahren des Verſtandes und der Vernunft beim Denken war noch nicht auf beſtimmte Regeln und Formeln gebracht worden, ob ſie gleich einzelne

zelne Denker immer mehr oder weniger befolgt hatten. k) Hieraus erkannte also Plato die Nothwendigkeit einer Wissenschaft für die Regeln des Denkens, und schäzte sie als diejenige, welche für alle Philosophie die Form bestimmt. l) Zweitens. Alles was zum Denken Stoff und Anleitung giebt, trägt zur Kultur und Bildung des menschlichen Geistes, und dadurch unmittelbar oder mittelbar zur Entwickelung des Vernunftvermögens bei, wodurch Sittlichkeit befördert wird. m) Aus diesem Gesichtspunkte konnte er keine Kunst, keine Wissenschaft, woran der menschliche Geist seine Kräfte äußert, verwerfen, er mußte sie alle als Geistesbeschäftigungen gelten lassen. Alles Vorstellbare, alles was durch Vorstellungen möglich ist, war ihm ein Gegenstand des Wissenswürdigen, aber in ungleichem Grade, welchen das Verhältniß zur praktischen Philosophie bestimmt. n) Aus diesem Grunde schloß er die theoretischen Theile nicht aus dem Umfange der Philosophie aus. Drittens. Einige Theile der speculativen Vernunft erschienen ihm in einem noch nähern Verhältnisse und Zusammenhange mit der Praktischen; z. B. die Wissenschaft von der theologischen Idee, die Lehre von der Unsterblichkeit. Die ganze Morallehre beruhete auf der Selbstkenntniß des menschlichen Geistes, und führte daher auf die Untersuchung der ganzen Natur desselben. o)

Obgleich die Vernunft bis auf seine Zeiten mehr zum Behuf ihres theoretischen als

praktiſchen Intereſſes gethan hatte, ſo war doch der Zuſtand der ſpeculativen Philoſophie nicht ſehr einladend, wie wir oben gezeigt haben. Aus den Streitigkeiten der Philoſophen unter einander, aus den entgegengeſezten und widerſtreitenden Meinungen ſchloß Plato, daß man noch weit von der Erkenntniß dieſer Gegenſtände entfernt ſei, und daß es der Philoſophie noch an denjenigen Bedingungen fehle, auf welchen die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft beruhe. p) Aus dieſem Grunde entfernte er ſich auch von dem Skepticismus, welcher ſchon damals durch die Sophiſten ſich allgemein ausbreitete. Er glaubte, daß es noch keine allgemeingeltenden Grundſätze für die Philoſophie gebe, konnte aber eben deswegen die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht bezweifeln. Vielmehr beſtrebte er ſich durch Aufſuchung und Feſtſtellung ſolcher Gründe, welche keinen Beweis weiter vorausſetzen, oder Principien, die Philoſophie auf eine wiſſenſchaftliche Form zu bringen, ihr von Innen mehr Beſtand, von Außen mehr Würde und Anſehen zu geben. q)

Alles Denken und Philoſophieren des Plato ging alſo von einem Punkte aus, und zielte auf einen Punkt ab. Er ſuchte die praktiſchen Erkenntniſſe in ein ſyſtematiſch geordnetes Ganze zu bringen, oder der praktiſchen Philoſophie ſyſtematiſche Form zu geben, und der mannichfaltigen Verbindung wegen, auch der theoretiſchen Philoſophie eben dieſen Dienſt zu erzeigen. Ob er

ſich

sich gleich diesem erhabenen Ziele nur in groſser Entfernung nähern konnte, weil der menschliche Geist zu dieser wichtigen Beschäftigung noch lange nicht genug geübt und vorbereitet war, weil die Bedingungen der Auflösung der theoretischen sowohl als der praktischen Aufgaben noch nicht in ihrer Reinheit und Vollständigkeit entdeckt waren; so haben seine philosophischen Bemühungen doch das Verdienst, daß sie den Zweck, die Form und Bedingungen der Möglichkeit der Philosophie auf eine befriedigendere Weise, als bis dahin geschehen war, in ihr gehöriges Licht sezten, und zur Realisirung der Philosophie nach seiner Idee viele schätzbare Beiträge lieferten. Seine Verdienste um die Philosophie lassen sich unter folgende Gesichtspunkte stellen: 1) er bestimmte zuerst den Begriff, den Umfang, die Theile der Philosophie und ihre Verbindung unter einander. 2) Er dachte zuerst über die Form der Philosophie nach. 3) Die ersten analytischen Versuche über das Vorstellen und Denken über die praktische Philosophie. 4) Er bearbeitete einzelne Theile der Philosophie, entwickelte manche neue Begriffe und Sätze. 5) Die Censur über ältere Philosopheme.

a) de legib. IX. S. 47. de republic. IX. S. 267-269. Gorgias, S. 76-78, 123-125. de republica VIII, S. 217. de legib. V. S. 213, Phaedo, S. 150. 188-190. b) de legib. I, S. 44, 45. Alcibiad. II. S. 93, 94. Poli-

liticus, S. 61, 103, 114, 115. Theaetet. S. 117-121. c) Phaedo, 6. 145-149, 188. de republica VI, 103, 104. de legibus I, S. 44-46. d) Theaetet, S. 117. Meno, S. 364-366. e) Phaedo, S. 145. de republica VII. S. 163. V, S. 57, 58. f) Alcibiad. I, S. 20, 48, 49. Minos, S. 131, 132. Sophiſta, S. 231. g) Alcibiad. I, S. 33, 34, 66. Sophiſta, S. 222 ſeq. h) Theaetet. S. 117. de republica, V. S. 58, 64-66. VI, S. 70, 81, 82. VII, S. 167. i) Politicus. S. 64, 65. k) Sophiſta, 304. Politicus, S. 62, 63. Philebus, S. 220. l) Sophiſta, S. 274, 275. Politic. S. 63. Phileb. S. 218, 219. m) Philebus, S. 313, 314, 291. de republic. VI, S. 71, 143 ſeq. n) Politicus, S. 103. Charmides, S. 150-152. de republ. V. S. 56. o) Alcibiad. I, S. 65. de republica IV, S. 372 ſeq. p) Sophiſta. S. 231. Minos, S. 131, 132. q) Meno, S. 361. Sophiſta, S. 266.

§. 185.

Nicht nur dadurch that ſich **Plato** rühmlich hervor, daß er die Philoſophie wiſſenſchaftlich behandelte, ſondern auch dadurch, daß er den Begriff einer **Wiſſenſchaft** ſelbſt entwickelte und feſtſetzte, vornämlich in der Beziehung, in welcher die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſollte. Er entdeck-

te

te in der menschlichen Erkentniß einen allgemeinen durchgreifenden Unterschied, daß ein Theil derselben mit dem Bewußtseyn der Zufälligkeit und Veränderlichkeit verknüpft ist, der andre Theil hingegen den Charakter der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit an sich trägt. Diese Entdeckung mußte ihn unmittelbar auf den Schluß leiten, daß die Principien der Philosophie, denen er nachforschte, nicht im Gebiete der veränderlichen Erkentniße anzutreffen seyen, indem sie sonst einer ewigen Ungewißheit unterworfen wären, und niemals ihre Gültigkeit behaupten könten; sondern lediglich im Gebiete deßen, was als unveränderlich und sich immer selbst gleich erkannt wird. Er schloß daher alles, was überhaupt **Meynung** heißt, von der eigentlichen Philosophie aus, und schränkte diese auf Gegenstände des **Wissens** ein. Hiedurch wurde es ihm auch leicht, die damals gangbaren Ideen von **Philosophie** zu berichtigen, die schon vermöge der Art, wie die gesamte literarische Cultur bey den Griechen entstanden war, viel Unbestimmtes und Verworrenes enthielten. Man verwechselte die **Philosophie** mit **Erfahrungskenntniß** und **Gelehrsamkeit**, und **Philosoph** und **Gelehrter**, wie jemand in jenem Zeitalter ein Gelehrter seyn konte, waren Namen, die im gemeinen Sprachgebrauche ohngefähr einerley bedeuteten; eine Verwechselung, die für die weitere Ver-

vollkommung der Philoſophie, als einer beſondern ſelbſtſtändigen Diſciplin, natürlich von ſehr nachtheiligen Folgen ſeyn mußte; denn ſie verurſachte unter andern, daß man in einer Vielwiſſerey Verdienſt ſuchte; daß die Sophiſten Kenntniße jeder Art und ſogar mechaniſche Fertigkeiten zu den Objecten philoſophiſcher Beſchäfftigung zählten; und daß man darüber das wahre Ziel des Philoſophen vergaß, und auch kaum ernſtlich danach trachtete, es nur einmal zur Befriedigung der Vernunft auszumitteln. Plato ſchärfte alſo die Aufmerkſamkeit auf den ausſchließenden Beruf der Philoſophie; auf die Erfoderniße für ſie, um demſelben zu entſprechen, vorzüglich auf die Erfoderniße des Wiſſenſchaftlichen dabey; und fixirte dadurch die Kriterien, nach denen ſie von Polyhiſtorie, von einem Aggregate rhapſodiſch aufgefaßter Meynungen, ſo wie von andern Künſten und Diſciplinen, getrennt werden mag. Da er aber von Betrachtung der Principien der Sittlichkeit ausgieng, und die theoretiſche Speculation um des Intereſſes jener willen anſtellte, ſo mußte er den Begriff der Philoſophie als Wiſſenſchaft in zwey Haupttheile ſondern, den theoretiſchen und praktiſchen, wovon jener die Principien der Erkentniß, dieſer des ſittlichen Handelns, angieng. Beyde Haupttheile lieſſen ſich nur unter der Bedingung als möglich annehmen, daß vorläufig die Regeln des Denkens,

kens, die man nur im Einzelnen kante, oder deren Existenz man wohl gar daraus schloß, daß die Verstandesthätigkeit, wie sie wirklich war, ohne sie nicht statt haben könne, erforscht wurden. So erhielt die Philosophie noch einen dritten Hauptheil, oder vielmehr eine Propädeutik, die Logik.

S. De republ. III. p. 165. Opp. T. 7. Phileb. T. IV. p. 299. Gorgias p. 35 sq. Vergl. Tennemann's System u. w. B. I. S. 228.

§. 186.

Für die Erkenntnißquelle der Philosophie, sofern sie Wissenschaft seyn sollte, konte Plato, da er einmal den Gegensatz zwischen Meynen und Wissen so deutlich eingesehen hatte, unmöglich die sinnliche Erfahrung halten. Denn was diese dem Gemüthe darstellte, war nicht bleibend, vielmehr in einem steten Wechsel und Hinschwinden aus einem Momente der Veränderung in das andere begriffen, und konte also seiner Natur nach bloß eine schwankende Einsicht, eine Meynung, bewirken, die dem Zwecke der Philosophie nie Genüge that. Gleichwohl bemerkte er in dem Bewußtseyn seiner Vorstellungen auch solche Erkenntnißstücke, denen er die Eigenschaft des

Bleibenden, Festen und Nothwendigen, nicht abzusprechen vermochte. Er mußte daher ausserhalb der Sinnlichkeit, um das Daseyn und die Möglichkeit derselben zu erklären, zunächst eine besondre **Erkentnißquelle** in der **Vernunft** des Menschen für sich, statuiren, wobey es freylich vorerst unentschieden war, **wie** die Vernunft jene Erkentnißstücke hervorbringe, oder, falls sie etwa angeboren wären, zum Besitze derselben gelangt sey. Diese Verschiedenheit der Erkenntnißquellen, welche Plato anfangs nur im Allgemeinen und unbestimmt geahnet haben mag, ladete nun nicht bloß zu einer tiefer eindringenden Untersuchung des **Vorstellungsvermögens** überhaupt ein, sondern sie bedurfte auch derselben nothwendig, theils ihrer eigenen Begründung wegen, damit sie nicht wie eine willkührliche oder höchstens bloß wahrscheinliche Hypothese erschiene, theils um das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft angeben zu können. Deswegen hat sich Plato auch mit großer Sorgfalt auf sie eingelassen, und man muß die Resultate kennen, die er gezogen hat, um sein übriges System richtig zu beurtheilen, weil sie diesem zur Grundlage dienen.

§. 187.

§. 187.

Um sich über die Natur des Erkenntniß- und Denkvermögens Licht zu verschaffen, bemühte sich **Plato** durch Reflexion die Merkmale der **Thätigkeit des Vorstellens** nach ihrem ganzen Umfange im Bewußtseyn aufzufinden, zu unterscheiden, und zu classificiren. Er nahm hier zuvörderst die **Empfindung** wahr (αἴσθησις), sowohl insofern sie eigentliche **Sensation** ist, und nur den subjectiven Zustand, oder die Afficirung dem Gemüthe darstellt, als auch sofern sie sich auf ein äußeres Object bezieht, und **Anschauung** ist. Unter die Rubrik der Empfindungen gehören bey ihm auch die Aeusserungen des Begehrungsvermögens und des innern Gefühls. Zweytens bemerkte er als charakteristisch ausgezeichnet den **Begriff**, der das vorgestellte Mannichfaltige in einer Einheit verbindet (διάνοια). Für den Gattungsnamen **Vorstellung** hatte er kein Wort. Die **Empfindungen** sind **sinnlich**; sie haben einen Gegenstand, der auf die **äußern Sinne** einwirkt, und sie dadurch hervorbringt; die **Begriffe** sind, als solche, ein **Product** des **Verstandes**, wenn gleich ihre Gegenstände durch die Anschauung der Sinnlichkeit gegeben seyn mögen. Die Kriterien des **Unterschiedes** aber zwischen **sinnlichen Vorstellungen** und **Begriffen** liegen darinn, daß

jene durch die äußern Organe und die Seele, dieſe durch die Seele allein, erzeugt werden, daß jene das Einzelne, dieſe das Gemeinſame, vorſtellen, daß jene ein unbeſtimmtes Empfundenes, dieſe ein beſtimmtes Gedachtes, ausdrükken. Unter den Begriffen ſelbſt iſt wiederum die Verſchiedenheit, daß einige mit einem Erfahrungsgegenſtande genau zuſammentreffen, andre zwar einem Erfahrungsgegenſtande correſpondiren, aber ohne genau mit ihm zuſammenzutreffen, wie z. B. der Begriff einer geometriſchen Figur, noch andre gar keinem Erfahrungsgegenſtande correſpondiren, z. B. das Sittlich Gute. Bloß jene Verſchiedenheit der Merkmale der vorſtellenden Thätigkeit im Bewußtſeyn ſcheint den Plato bewogen zu haben, daß er Sinnlichkeit und Verſtand (mit Einſchluße der Vernunft, als einem Vermögen der Begriffe ohne Erfahrungsobject) trennte.

Phileb. Opp. T. IV. p. 254 ſq. Theaetet. T. II. p. 140 ſq. De republ. T. VII. p. 147. Phaedon. T. I. p. 140 ſq. Cratyl. T. III. p. 345. Timaeus T. IX. p. 348. Vergl. Tennemann's Syſtem u. w. B. II. und die oben S. 14 angeführte Abhandlung des Hrn. Dammann.

Ob es gleich wegen der vieldeutigen Bezeichnung der Arten der Vorſtellung, deren ſich Plato, durch die Armuth ſeiner Sprache gezwungen, bediente, ſehr ſchwer iſt, ſeine Vorſtellungslehre mit ſtrenger hiſtoriſcher

scher Präcision anzugeben; so erhellet doch, daß er zwischen dem sinnlichen Vorstellen (αἰσθάνεσθαι), und dem Denken des Verstandes (dem Begreifen, Urtheilen und Schließen, δοξάζειν), einen scharfen Gegensatz machte (Theaetet. T. II. p. 144). Den Begriff der Form der Vorstellung hat er noch nicht im Bewußtseyn unterschieden, folglich auch nicht den Stoff in der Vorstellung von dem ihm correspondirenden Objecte. Auch hat er im Ganzen die Form des sinnlichen Anschauens, und die Form des Denkens, nicht in reiner Absonderung gedacht. Daher mußten ihm die wahre specifische Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, und der eigentliche Grund derselben, entgehen, ungeachtet er beyde Vermögen ihrer verschiedenen Aeusserung wegen, die sich bey der Erkenntniß offenbarte, im Allgemeinen von einander trennte; und er mußte noch immer Denken und Erkennen verwechseln. Dieses ist ihm aber, da er der erste war, der eine Analyse der Vorstellungsmerkmale im Bewußtseyn unternahm, gar nicht vorzuwerfen. Sein Verdienst ist schon dadurch groß genug, daß er bey seiner Forschung nach philosophischen Principien diese Analyse selbst, von dem was im Bewußtseyn vorgeht, versuchte, und dadurch eine gründlichere Theorie des Vorstellungsvermögens vorbereitete.

§. 188.

§. 188.

In Ansehung der Platonischen Meynungen zuvörderst von den sinnlichen Vorstellungen ist noch Folgendes zu bemerken: Erstlich Plato hat den Unterschied zwischen der innern und äußern Sinnlichkeit noch nicht deutlich gekannt a), und dieses hatte die Folge, daß er nicht nur eine beträchtliche Zahl Vorstellungen von der Zahl der sinnlichen ausschloß, sondern auch die äußern Sinnenorgane für nothwendige Bedingungen der Sinnlichkeit überhaupt erklärte. Er nahm schlechtweg äußere Dinge als die Ursachen an, welche durch ihre Eindrücke auf die Organe die Fassungskraft der Seele in Bewegung setzten, so daß sie jenen Eindrücken gemäß die Bilder der Dinge (εἰδωλα) in sich erzeuge. Daher verglich er auch die Seele mit einem Schreiber, der das, was ihm von außen durch die Sinne zuströme, in sich selbst aufzeichne. Zweytens. Von den Eindrücken der äußern Dinge, behauptete er, blieben Spuren in der Seele zurück, welche ihr dazu dienten, das ehemals empfangene Bild zu erneuern. Durch das Zurückbleiben dieser Spuren werden das Gedächtniß und die Phantasie, zwar nicht als Vermögen, aber doch nach ihrer Beziehung auf Vorstellungen, möglich. Das Gedächtniß (μνημη) besteht in der bloßen Fähigkeit, Reste ehemaliger Eindrücke

drücke aufzubewahren; es erstreckt sich nicht bloß auf die sinnlichen, sondern auch auf die Verstandesvorstellungen, von denen folglich ebenfalls Spuren nach Plato's Voraussetzung sich erhalten müssen, weil sonst das Gedächtniß sie nicht bewahren könte. Für das, was wir Phantasie in besonderer Bedeutung nennen, hatte Plato zwar kein eigenthümliches Wort; denn seine Φαντασια ist etwas anderes; er dachte sich aber ein Erneuerungsvermögen der Vorstellungen, dem er solche Wirkungen zuschrieb, die wir itzt der Phantasie beylegen, und welches er die Αναμνησιν nannte. Diese (Αναμνησις) begriff theils die Erinnerungskraft, die sich ohne Phantasie nie äußern kann, theils das Vermögen analoge Vorstellungen mit denen zu bilden, die durch äußere Eindrükke gegenwärtig sind, welches wiederum ein Zweig der Phantasie ist, theils endlich das Vermögen der Verbindung der Vorstellungen im Allgemeinen (der Ideenassociation). b) Daß Plato die Leber für den Theil im Menschen angesehen habe, welcher die Typen der Vorstellungen aufnähme, ist nicht glaublich, und diese Meynung scheint in der That nur durch ein von ihm gebrauchtes Gleichniß zwischen der vorstellungsleeren Seele und einer reinen wächsernen Tafel, veranlaßt zu seyn. c) Ueberhaupt hat also Plato zu richtigern Begriffen vom Gedächniße, der Phantasie, und

Ideen-

Ideenaſſociation nur angeleitet, wiewohl er ſie nicht vollſtändig entwickelt hat. d)

a) Plato hat zwar die Differenz zwiſchen äuſſern und innern Empfindungen nicht überſehen (Charmides Opp. T. V. p. 118.); aber das Kriterium des Unterſchiedes zwiſchen äußerer und innerer Sinnlichkeit iſt ihm doch entgangen. — b) Die claſſiſchen Stellen kommen im Theätet vor: S. Opp. T. II. p. 86. ſq. cf. Phileb. T. IV. p. 250 ſq. — c) Das Bild von der Seele, ſofern ſie vorſtellendes Subject iſt, als einer wächſernen Tafel (tabula raſa), iſt ſehr berühmt geworden. Aber dem Plato war es doch nur Bild; nicht daß er damit eine wirkliche materielle Receptivität hätte andeuten, und dieſe der Leber beymeſſen wollen. Es beweiſt dieſes die Art ſelbſt, wie er das Bild einführt, und ich pflichte hierinn völlig der Auslegung des Hrn. Tennemann (Syſtem d. Plat. Philoſ. B. II. S. 32) gegen Hrn. Prof. Schulze bey (Disput. de ideis Platonis p. 19). Vergl. Theaetet. p. 154. — d) Auf die Geſetze der Ideenaſſociation iſt Plato noch nicht gerathen; erſt Ariſtoteles wurde auf ſie aufmerkſam. Auch hat jener die wechſelſeitigen Dienſtleiſtungen des Gedächtniſſes, der Phantaſie, und des Vermögens der Ideenverbindung, noch nicht recht eingeſehen. S. Hißmann's Geſchichte der Lehre von der Aſſociation der Ideen (Göttingen 1776. 8). — *Maaſ* Paralipomena hiſtoriae doctrinae de aſſociatione idearum.

§. 189.

§. 189.

Was die **Verstandesvorstellungen** betrifft, so hatte auch die Lehre des Plato von diesen Eigenthümlichkeiten, die um desto merkwürdiger sind, da sie auf sein ganzes System den größten Einfluß haben. Das sinnliche Vorstellen ist ein bloßes Afficirtwerden, ein Anschauen eines durch die äußere Organe gelieferten unbestimmten Stoffes. Hingegen das Vorstellen durch den Verstand ist ein Zusammenfassen jenes mannichfaltigen Stoffes unter eine Einheit, wodurch dieser bestimmt wird, und also ein **Begreifen**. Die Erzeugnisse der Verstandesthätigkeit sind demnach die **Begriffe**. Nun verräth sich im Bewußtseyn eine zwiefache Art von Begriffen: a) diejenigen, welche sich auf einen Erfahrungsgegenstand beziehen (empirische, δοξαι); b) diejenigen, die einem übersinnlichen Gegenstande correspondiren (intelligible, νοησεις, επιστημαι). Das Erzeugen der Begriffe durch den Verstand überhaupt ist **Denken**. Bey der Untersuchung der innern Beschaffenheit des Denkens nahm Plato die Sprache zu Hülfe; diese ist äußere Darstellung jenes, und wiewohl sie erst durch jenes bestimmt wird, so kann sie doch benutzt werden, weil sie intuitivere Merkmale hat, um aus den Gesetzen ihrer Möglichkeit auf die Gesetze der Möglichkeit jenes zu schließen.

Jede

Jede **Rede** (enuntiatio) iſt Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat, bejahend oder verneinend; das kann ſie nur ſeyn, indem vorher dieſe Verknüpfung ſo gedacht wird; ſie iſt ein **Urtheil**. Denken iſt alſo Urtheilen. Das Denken kann ſich aber wiederum in einer zwiefachen Function äußern, entweder daß es die Verknüpfung zwiſchen einem Subjecte und Prädicate **wirklich beſtimmt** (δοξαζειν), oder daß es dieſelbe nur als möglich vorausſetzt, und ſie wirklich zu beſtimmen **ſucht** (διανοεισθαι). Alles Denken überhaupt iſt Verbinden des Mannigfaltigen, ſey es nun, daß der Verſtand bloß **Begriffe** formt, oder daß er **urtheilt**; denn ſelbſt das Urtheilen iſt wiederum ein Verbinden der Begriffe. Jeder Begriff iſt als ſolcher, als Wirkung des vorſtellenden Subjects, verſchieden von dem, was durch ihn begriffen wird; er enthält alſo ein **Eins** und ein **Vieles**, da nichts unter eine Einheit zuſammengefaßt werden kann, wenn es nicht als ein Mannichfaltiges gegeben iſt. Jeder Begriff muß einen **Gegenſtand** haben; aber ſeine Beziehung auf denſelben kann näher oder entfernter ſeyn; es giebt ſolche, die ſich unmittelbar auf einen gewißen Stoff beziehen, und ſolche, die nur das **Gemeinſame** von mehr Vorſtellungen enthalten, folglich einen größern **Umfang** haben, als jene, ſo daß jene unter ihnen ſtehn. Die Begriffe ſind daher in einer gewißen

gewißen **Verbindung unter einander**, und dieſe Verbindung macht alles Urtheilen, oder Denken, möglich. Die Wiſſenſchaft von der Art dieſer Verbindung der Begriffe iſt die **Dialektik**.

Die Belege zu dieſen Platoniſchen Sätzen liefern der Theätet, Sophiſta, und Philebus. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Ph. a. a. O.

§. 190.

Die Begriffe werden ihrem **Gegenſtande** nach entweder aus ſinnlicher Erfahrung erworben, ſind alſo **empiriſch** (φαντασιαι), oder nicht. Die erſtern ſind Producte der Sinnlichkeit und des Verſtandes zugleich. Werden ihre Merkmale aufs neue zergliedert, deutlich unterſchieden, und abermals zuſammengefaßt, und mit dem Objecte verbunden vorgeſtellt, ſo entſpringen empiriſche **Urtheile**. Jedes empiriſche Urtheil aber erfodert ſchon einen Begriff, der vorhergeht, nicht vom Verſtande mittelſt des Zuſammenfaſſens ſinnlicher Merkmale erzeugt wird, ſondern vielmehr die Urſache iſt, warum der Verſtand die verbundenen ſinnlichen Merkmale in einen Begriff verwandeln kann. Z. B. Theätet iſt ein Menſch, der dieſe oder jene Geſichtszüge hat. Hier ſind freylich die

Merkmale, die sich auf den bestimmten Gegenstand (den Theätet) beziehen, aus der sinnlichen Erfahrung entlehnt, und zusammengefaßt; aber in dem Urtheile kommt auch der Begriff **Mensch** vor, der vorhergeht, nicht aus den sinnlichen Merkmalen durch den Verstand gebildet wurde, hingegen die Ursache war, daß die zusammengefaßten sinnlichen Merkmale zum **Begriffe** werden konten. Diese Begriffe, die nun erst empirische Begriffe und Urtheile möglich machen, müssen, da sie nicht in der Sinnlichkeit ihre Quelle haben, dem **Verstande allein** angehören, und in einem besondern Vermögen deßelben ihrem Grunde nach anzutreffen seyn. Weil aber schlechterdings kein Begriff ohne **Gegenstand** seyn kann, so müssen auch sie einem **Gegenstande** entsprechen, der inzwischen nicht **anschaulich**, sondern nur **denkbar** ist. **Plato** unterschied also den **empirischen Verstand** (δοξα), sofern er bloß sinnliche Wahrnehmungen verbindet, und dieselben auf einen Begriff zurückführt, von einem **höhern Verstande** (νοησις), der das **Vermögen allgemeiner Begriffe** ist, auf welche mehrere Vorstellungen zurückgeführt werden, weil jene das Gemeinsame derselben, wiewohl nur denkbar, enthalten, und dadurch ihre Vereinigung zu Einem Begriffe bewirken. **Theäret** ist ein einzelnes Individuum, sofern die sinnliche Wahrnehmung gewiße Merkmale von

ihm

ihm gewährt, wodurch er sich von andern auszeichnet; diese Merkmale zusammengefaßt stehn unter dem Gattungsbegriffe **Mensch**, der das ihnen Gemeinsame ausdrückt a priori; **Theätet** ist also nach dem Gattungsbegriffe **ein Mensch**; nach den ihm eigenen sinnlichen Merkmalen aber ein **bestimmter Mensch**. Ohne den Gattungsbegriff **Mensch** wäre kein sinnlicher Begriff vom **Theätet**, als **einem bestimmten Menschen**, möglich.

S. die angeführten Dialoge. Vergl. Phaedo T. I. p. 148 sq.

§. 191.

Da **Plato** den **allgemeinen Begriffen**, aus denen er die Möglichkeit alles Denkens herleitete, nicht ihr **Object** in der **Erfahrung** anwies, gleichwohl durch das nothwendige Gesetz der Vorstellungen überhaupt gezwungen, ihnen ein **Object** zugestehen mußte, so lassen sich die **Merkmale** leicht erklären, die er ihren **Gegenständen** beylegte. Sie sind nämlich **unkörperlich**, können nicht angeschaut werden, und im Gebiete der Sinne ist nichts zu finden, was ihnen congruirte; sie sind **fest**, **bleibend** und **unwandelbar**; denn sie enthalten die nothwendigen gemeinsamen Merkmale der Dinge, auf welche sie bezogen werden, und machen das

eigentliche Wesen derselben aus (οὐσιαν, το ὀντως ον); dahingegen das sinnlich Wahrgenommene zufällig, veränderlich und immer wechselnd ist; sie sind die sich ewig gleichen **Formen** und **Muster** der Sinnendinge (παραδειγματα), und die letztern sind nur als unvollkomne **Nachbildungen** (ὁμοιωματα) von ihnen zu betrachten; sie sind endlich durch das **Bewußtseyn des Denkvermögens gegeben**, lassen sich daher ohne Hülfe der Sinnenerfahrung entwickeln, und haben einen höhern Grad von Deutlichkeit.

§. 192.

Vermöge des Unterschiedes der **empirischen** und der **allgemeinen Begriffe** in Ansehung der Erkenntnißquellen machte **Plato** auch eine Trennung zwischen dem **reinen** und dem **empirischen Denken** (νοειν, δοξαζειν). Das Letztere ist die Thätigkeit des Verstandes, wenn er bloß sinnliche Wahrnehmungen begreift und darüber **urtheilt**. Das Erstere ist diejenige Thätigkeit, wenn er bloß sich mit **allgemeinen Begriffen** beschäfftigt, diese zergliedert oder verfolgt, ohne sich um sinnliche Wahrnehmung zu bekümmern. Das sogenannte reine Denken kann auf eine zwiefache Art geschehen: entweder so, daß der Verstand

ge-

gewiße allgemeine Begriffe als Principe annimmt, und den Folgen derselben nachgeht mit Hülfe der Anschauung; oder so, daß er von allgemeinen Begriffen zu den obersten Principien hinaufsteigt, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen. Bewirkt der Verstand auf jene Weise ein Ganzes von Erkentnißen, so entsteht eine reine, aber keine feste Wissenschaft, weil das Princip derselben nicht gesichert ist (διανοια). Bewirkt er aber ein Ganzes von Erkentnißen auf diese Weise, so entsteht eine reine und zugleich feste Wissenschaft (επιστημη), weil sie auf dem höchsten Principe beruht.

S. de republ. VI p. 122 sq. VII p. 166 cf. Phaedo p. 147 sq.

§. 193.

Die angebohrnen Begriffe sonderte Plato in eine zwiefache Classe ab, von denen die eine die sogenannten mathematischen Begriffe enthielt, die andere aber diejenigen, welche zu diesen nicht gerechnet werden können. Die mathematischen Begriffe sind zwar auch dem menschlichen Verstande schon ursprünglich eigen, aber sie haben das unterscheidende Merkmal, daß sie eine unendliche Zahl von Gegenständen bestim-

men, die ſich ſelbſt vollkommen ähnlich ſind, wie z. B. durch den Begriff eines Cirkels überhaupt eine unendliche Menge ſich vollkommen ähnlicher Cirkel beſtimmt werden. Dahingegen durch die **nichtmathematiſchen** angebohrnen Begriffe wird nur **Ein** Gegenſtand beſtimmt. Hierinn iſt auch vielleicht die Urſache zu ſuchen, daß Plato die mathematiſchen Begriffe, weil ſie auf viele, wiewohl ſich vollkommen ähnliche, Gegenſtände gehen, und nicht Einen Gegenſtand überhaupt ausdrücken, für **bedingt** anſah, und die Wiſſenſchaft von ihnen, die Mathematik, zwar für eine Verſtandeswiſſenſchaft, aber nicht für eine **ſtrenge** Wiſſenſchaft gelten laſſen wollte. Er nannte alſo auch bloß die angebohrnen nichtmathematiſchen Begriffe, die Einen Gegenſtand feſt und unwandelbar darſtellen, **Vernunftbegriffe** oder **Ideen** (ἰδέαι, ſpecies, ſimulacra rerum), und von dieſen behauptete er, daß ſie dem wirklichen **Seyn** der Dinge correſpondirten.

Der Platoniſchen Diſtinction zwiſchen mathematiſchen und nichtmathematiſchen angebohrnen Verſtandesbegriffen wird in der Ariſtoteliſchen **Metaphyſik** (I, 6) erwähnt. Sie verräth, wie tief ſchon Plato in die Natur des Vorſtellungsvermögens eingedrungen iſt. Er gelangte zu jener Diſtinction durch den Satz: daß der Gattungsbegriff das oberſte unbedingte Merkmal der ihm untergeordneten Arten

und

und Individuen (des Bedingten) enthalten müsse; nun fand er, daß die mathematischen Begriffe mit den Erscheinungen zusammenhängen, und daß der Verstand hier bloß den Stoff nach einem Principe der Einheit verknüpfe; daß sie aber nicht das oberste unbedingte Merkmal unter ihnen stehender Arten und Individuen enthielten, sondern jeder eine unendliche Menge sich vollkommen ähnlicher Gegenstände zulasse; daraus folgerte er, daß die mathematischen Begriffe, wenn gleich angeboren, doch als zunächst mit den Erscheinungen zusammenhängend, selbst bedingt wären, und noch ein höheres unbedingtes Princip im Verstande voraussetzten. So bezeichnete er denn die unbedingten Gattungsbegriffe allein vorzugsweise mit dem Namen der Ideen. Plato ahndete demnach hier schon, was erst zu unsrer Zeit durch Kants Kritik des Vermögens der Sinnlichkeit und des Verstandes völlig aufgeklärt worden ist.

§. 194.

Die Lehre von den **Ideen** ist die wichtigste in der Platonischen Philosophie; denn sie ist diejenige, welcher diese ihren originalen Charakter verdankt. Daß Plato die Möglichkeit des Denkens aus den **Ideen** herleitete, weil er den einzigen Grund einer Verbindung des Mannichfaltigen in ihnen, als absoluten Gattungsbe-

griffen, anzutreffen glaubte, iſt nicht der einzige Geſichtspunct, woraus ſie bey ihm betrachtet werden muß, ſo intereſſant dieſer ſchon an und für ſich, ſelbſt in Beziehung auf die neuere Philoſophie, iſt. Auſſer aus dem logiſchen Geſichtspuncte muß die Ideenlehre des Plato auch aus dem metaphyſiſchen unterſucht werden. Er nahm ſie für das Erklärungsprincip nicht bloß des Denkens, ſondern auch des Erkennens an, und hoffte mittelſt derſelben den Zwiſt zwiſchen Sinnenerfahrung und dem reinen Verſtande, der bis dahin entgegengeſetzte philoſophiſche Parteyen, und neben dieſen die Skeptiker, beſchäfftigt hatte, wo nicht ganz zu beendigen, doch zur Beendigung deßelben beyzutragen. So wie das Mannichfaltige, welches die ſinnliche Wahrnehmung liefert, nur dadurch als ein beſtimmtes Object gedacht werden kann, daß es der Verſtand auf eine Idee bezieht, welche das nothwendige gemeinſame Merkmal jenes Mannichfaltigen ausdrückt; ſo muß auch dieſe Idee das eigentliche Object an ſich ſelbſt (das Ding an ſich) darſtellen. Das ſinnlich Mannichfaltige iſt unaufhörlich der Veränderung unterworfen; aus ihm allein kann kein beſtimmtes Object erkannt werden; die Idee iſt unveränderlich, und nur durch eine Theilnahme an ihr, die der Verſtand vermittelt, kann das Veränderliche ein feſtes Merkmal für die Erkenntniß empfangen. Die Vernunft,

nunft, welche die Ideen befaßt, ist demnach das Vermögen, wodurch der Mensch Dinge an sich zu erkennen im Stande ist; die Sinnlichkeit gewährt ein erscheinendes Unbestimmtes, das erst durch sein Verhältniß zur Vernunftidee ein empirischer Gegenstand wird.

Das Urtheil: Eine Blume ist schön, wird nur dadurch möglich, daß der Verstand das Subject, die Blume, wovon er den empirischen Begriff vorher durch eine Beziehung des sinnlichen Eindrucks des Mannichfaltigen der Blume auf den Gattungsbegriff Blume bestimmt haben muß, auf die Idee des Urschönen zurückführt, und gleichsam den empirischen Begriff der Blume an diesem Urschönen Theil nehmen läßt. Die Blume, als Ding an sich, so wie das Schöne an sich, werden nur durch die Ideen erkannt. Also sind die Ideen nicht nur die obersten logischen, sondern auch die obersten metaphysischen Principien der Dinge in der Platonischen Philosophie, und deswegen dasjenige Bestandstück derselben, was der größten Aufmerksamkeit werth ist. Eben weil die Ideenlehre zur Erklärung der Möglichkeit des Denkens und Erkennens gebraucht wurde, so hat die Lebhaftigkeit des Streites nichts Befremdendes, der zwischen dem Aristoteles und Plato, den Akademikern und Megarikern, namentlich dem Stilpo, den Nominalisten und Realisten, den Gegnern und Vertheidigern des Male-

branche, dem Locke und Leibnitz, und ihren beyderseitigen Anhängern, über angebohrne Realbegriffe geführt wurde.

Die classische Stelle über Plato's Ideenlehre ist im Philebus p. 215 sq. Sie ist von Hrn. Tennemann übersetzt im System der Plat. Phil. B. II. S. 80. Eine andre Hauptstelle im Parmenides p. 71, die dort ebenfalls übersetzt ist, enthält eine anderweitige Vorstellungsart von den Ideen, deren Plato nur erwähnt, um die damit verbundenen Schwierigkeiten aufzudecken. Hr. Tennemann hat, wie es von seinem Scharfsinne und seinem gelehrten Fleiße zu erwarten war, auch in die Ideenlehre des Plato von mehrern Seiten neues Licht gebracht, hauptsächlich durch die Trennung des logischen und metaphysischen Gesichtpunctes für dieselbe, und durch Ablehnung eines ihr ähnlichen, aber auch nur ähnlichen, Systems von derselben, das dem Eleaticismus verwandt war, und vom Plato selbst gemisbilligt wurde, das man aber bisher mit der eigentlichen Platonischen Ideenlehre verwechselte und verwirrte; wodurch ganz widersprechende historische Darstellungen derselben veranlaßt wurden, und man den Plato dem Vorwurfe des Widerstreits mit sich selbst, und der Inconsequenz, aussezte.

Nach der Vorstellungsart, die Plato von den Ideen hatte, als philosophischen Principien, und von ihren Folgen, konte er allerdings hoffen, den damaligen Zwist der Sinnen-

nenerfahrung und der Vernunft in den geltenden Philosophieen beyzulegen. Der empirische Realismus: die Dinge sind wirklich so, wie sie den Sinnen erscheinen, vermochte sich gegen die Skepsis nicht zu behaupten: aber eben so wenig konte es der empirische Nonrealismus: alle Sinnenerfahrung trügt, ist bloße Täuschung, und enthält nichts Wirkliches; sondern bloß in den Grundsätzen des reinen Verstandes ist Wahrheit. Jenem widersprach der Verstand, diesem die sinnliche Erfahrung, gar zu laut. Indem aber Plato das durch die Sinne wahrgenommene Mannichfaltige für ein positives (wiewohl unbestimmtes) Etwas nahm, dem der Verstand durch eine Beziehung deßelben auf in ihm a priori vorhandene unwandelbare Ideen Bestimtheit mittheile; indem er also hier Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. (das Vermögen der Ideen) in ein Verhältniß brachte, wo sich ihre gegenseitigen Ansprüche zu vertragen schienen; hatte er einen Mittelweg aufgefunden, wo sich die streitigen philosophischen Parteyen vereinigen konten, und wo dem Skeptiker die Waffen abgiengen, mit denen er auf den gewöhnlichen Wegen der philosophischen Erkenntniß gegen die Dogmatisten gefochten hatte. Inwiefern Plato's Hoffnung in Erfüllung gieng und gehn konte, wird die Folge lehren.

§. 195.

§. 195.

Die Ideen, als Principien des Denkens und Erkennens, empfahlen ſich dem Plato auch von einer andern Seite, von welcher ſich die Principien keiner damals gangbaren Philoſophie, die Pythagoreiſchen in einer ſehr unvollkommnen und gezwungenen Anwendung etwa ausgenommen, empfohlen hatten. Es ſchien ihm nämlich, daß er mittelſt ihrer das ganze Gebiet der geiſtigen Aeuſſerungen des Menſchen regieren, und Grundſätze auch für das ſittliche Handeln, und für das äſthetiſche Urtheilen, aufſtellen, alſo ſowohl dem Bedürfniße der Wißbegierde, wie dem Bedürfniße des Geſchmaks und der Sittlichkeit, das ihm vor allem am Herzen lag, abhelfen könne. Die moraliſche Beurtheilung der Handlungen, ſah er ein, werde nicht durch die Handlungen, ſofern ſie erſcheinen, und ihre Wirkungen auf die Sinnlichkeit; im Gegentheile durch einen Vernunftbegriff des höchſten Sittlich Guten beſtimmt; und eben die Vernunft, die in theoretiſcher Hinſicht den Menſchen Wahrheit erkennen laſſe durch eine Beziehung ſeiner ſinnlichen Vorſtellungen auf ihre Ideen der Dinge an ſich, gebe ihm auch für ſein Thun und Laſſen Zweck und Regel durch eine Beziehung deßelben auf ihre unbedingte Idee der ſittlichen Güte; auf gleiche Weiſe ſey das Urſchöne der Vernunft das leitende

tende Princip für alle Urtheile über sinnlich schöne Objecte. Auf diese Weise wurden ihm die Ideen zum Fundamente, worauf er das ganze Gebäude der Philosophie, als Wissenschaft, sicher errichten zu können dachte.

Euthyphro T. I. p. 11. Phaedo p. 171. De republ. VI. p. 88.

§. 196.

Ein Problem fand in Ansehung der Ideen statt, welches, wenn es sich nicht auf irgend eine Weise lösen ließ, ihre Anwendbarkeit zur Erkentniß der Sinnenwelt zweifelhaft gemacht haben würde, indem in diesem Falle ihre Möglichkeit in der Vernunft selbst unbegreiflich war; und eben dadurch ihre wirkliche Existenz und Gültigkeit. Das Problem betraf den **Ursprung** der Ideen, und die Beziehung derselben auf ihre unmittelbaren Gegenstände. Hat die Vernunft die Ideen durch sich selbst hervorgebracht; **wie** konte sie das? und **wo** sind die **Objecte** derselben? — Verdankt die Vernunft **aber** die Ideen einer **Ursache außer ihr**; **welche** ist diese, und in was für einer **Verbindung** steht diese **Ursache** mit der **Vernunft**? — Daß die Vernunft die Ideen durch sich selbst hervorgebracht habe, konte **Plato** nicht annehmen;

men; eines theils waren die Ideen das **Unbedingte** der Erkentniß, und durch ſie konte erſt Erkentniß überhaupt entſpringen; anderntheils waren die Gegenſtände derſelben nicht in der Erfahrung gegeben, und es war nicht einzuſehen, wie die Seele außerhalb der Erfahrung eine Welt der Dinge an ſich hätte erkennen mögen, und warum den Dingen an ſich die Sinnenerſcheinungen nothwendig entſprächen, ja dieſe erſt dadurch Beſtand erhielten, daß ſie mittelſt einer Beziehung auf jene vom Verſtande gedacht würden. **Plato** mußte alſo, um den Urſprung der Ideen zu entdecken, höher hinaufſteigen. Sofern nun durch die Vernunft die Ideen gegeben waren, als unbedingte Principien, blieb ihm nichts zum Grunde derſelben übrig, als das abſolute göttliche Vermögen der Ideen, die **abſolute göttliche Vernunft**. Die Ideen enthalten allein **Wahrheit der Erkentniß** und **Wahrheit der Dinge**; ſo wie der göttliche Verſtand die Dinge denkt, ſo ſind ſie wirklich; die Gottheit iſt alſo der letzte Grund der Erkentniß, und der letzte Realgrund der Dinge. Durch die Gottheit iſt auch die menſchliche Seele, ſo wie alles Uebrige, vorhanden. Dieſe empfing die **Ideen** von ihr als die weſentlichen logiſchen und metaphyſiſchen Principien; ſie ſind dieſelben Formen der Dinge, die im göttlichen Verſtande wohnen; denn es kann keine andre weſentliche und nothwendige Formen geben, als

wie

wie die Gottheit sie denkt, durch deren Einwirkung auf die unbestimmte Materie (Natur) diese erst ihre Wesentlichkeit bekomt. Gott wollte die Materie sich verähnlichen; er bildete sie also nach den Ideen; das Muster der Sinnenwelt ist im göttlichen Verstande; die menschliche Seele ist ein Ausdruck der göttlichen Kraft; beym Eintritte ins Sinnenleben, oder beym ersten Bewußtseyn, das ihr in der Verbindung mit der Materie zu Theile wird, schweben ihr die Ideen, und in ihnen die Pfänder ihrer himlischen Abkunft nicht vor; aber die Eindrücke der nach den Ideen von Gott geformten Sinnendinge wecken auch die Ideen der menschlichen Seele, und erheben sie selbst zu ihrem letzten ewigen Urquelle.

Es ist hier vorerst nur von der Platonischen Begründung der Ideen, als oberster Principien der Erkentniß überhaupt, die Rede, nicht von Plato's anderweitigen Philosophemen über die Seele, ihr Verhältniß zur Gottheit, über die Gottheit selbst, ihre Beziehung zur Natur u. w. Daß die Ideen die obersten Principien für menschliche Erkentniß seyen, konte Plato nicht anders darthun, als indem er sie für Erzeugniße der unbedingten Intelligenz (der Gottheit) erklärte. Nahm er eine für sich bestehende, von der Gottheit unabhängige, intelligible Welt (Ideenwelt, τοπος νοητος) an, so mußte er für diese wieder ein höheres Prin-

cip

eip vermöge des Satzes vom Grunde aufſuchen, und das würde ihn doch zu einer unbedingten Urſache derſelben (der Gottheit) hinaufgeleitet haben. Die ſubjectiven Ideen der menſchlichen Seele ſetzten ein Subject des Vermögens derſelben voraus; nicht anders die objectiven Ideen der überſinnlichen Welt ein überſinnliches Subject des Vermögens derſelben (die göttliche Vernunft).

Die claſſiſchen Stellen ſind: Phil. p 219. p. 301. ſq. — De republ. VI p. 119. ſq. VII p. 133. X. p. 286.

§. 197.

Die Platoniſchen Ideen ſind Vernunftbegriffe a priori, durch welche das Weſen der Dinge gedacht wird, die aber ſelbſt in einer Vernunft ihren Grund haben, und nicht objectiv außerhalb derſelben exiſtiren. Daß Plato den Ideen nur, ſofern ſie durch eine Vernunft vorgeſtellt werden, Realität beylegte, erhellt aus mehrern Gründen: Erſtlich Plato war durch eine Analyſe des Vorſtellungsvermögens zu dem Philoſopheme von den Ideen fortgegangen; er fand in der ſinnlichen Empfindung das Beſtehende nicht; aber er fand es in den Ideen der reinen Vernunft, doch nur ſofern es als beſtehend in ihnen gedacht wurde. Mithin ſchränkte er ihre Realität auch ganz auf

ihre

die gedachte Realität ein. Zweytens. Er erhob den göttlichen Verstand zum Bildner der Materie nach den Ideen; nun konte aber der göttliche Verstand nichts anders, als wie eben diese Ideen, denken; sie waren also auch nur im göttlichen Verstande, nicht außerhalb demselben. Drittens. Er läßt den concreten Dingen Realität ertheilen durch ihre Beziehung auf die Ideen; d. i. die concreten Dinge werden als reell durch ihre Beziehung auf die Vernunftideen gedacht; folglich sind substantielle Ideen ausserhalb einer Vernunft eine ganz unzweckmäßige und überflüßige Hypotheſe. Viertens endlich: Eine objective Welt der Ideen außer einer Vernunft, und doch neben einer Vernunft, ist etwas ganz Undenkbares; die göttliche Intelligenz, so wie alle übrigen Intelligenzen, werden dadurch aufgehoben, und auf blinde Kräfte reducirt, die gleichwohl Ideen erkennen, und nach ihnen denken sollen, was sich widerspricht. Unmöglich kann man also dem Plato auch deswegen die Meynung zutrauen, weil er sein eigenes System in seinem innern Zusammenhange damit zerstört haben würde, ohne für die Festigkeit seiner Principien das Geringste zu gewinnen.

S. Timaeus p. 300 sq. Sophista p. 261, und die angeführten Stellen zu den nächstvorhergehenden §§.

§. 198.

Durch einzelne aus der Verbindung geriſſene, einſeitig erklärte und beurtheilte, Stellen in den Werken des **Plato** und **Ariſtoteles**, durch misverſtandene Ausdrücke, welche jener in ſeiner Ideenlehre gebraucht, und durch einen unrichtigen Begriff von der Tendenz und dem Geiſte ſeiner Philoſophie überhaupt, ſind einige neuere Gelehrte, vornämlich **Pleſſing**, bewogen worden, dem **Plato** das Philoſophem einer **ſubſtantiellen (hypoſtaſirten) Ideenwelt** zuzuſchreiben. Alle von ihnen beygebrachten Gründe aber laſſen ſich theils durch die obigen Bemerkungen (§. 197), theils noch durch folgende aus dem Wege räumen: Erſtlich: Wenn **Plato** die Ideen **Subſtanzen** nennt, ſo legt er ihnen nur Realität bey, ſofern ſie durch Vernunft mit realen Merkmalen gedacht werden, nicht außerhalb der Vernunft. Zweytens: **Ariſtoteles** ſpricht freylich davon, daß **Plato** die Ideen von den Sinnendingen **getrennt** habe (Metaphyſ. XII, 9); aber er nimmt dieſe Trennung in logiſcher Bedeutung, nicht in metaphyſiſcher, wie eine andere Stelle (Metaph. I, 7) lehrt; nicht zu erwähnen, daß gerade die benannten Bücher der Ariſtoteliſchen Metaphyſik der Unächtheit verdächtig ſind. Drittens: Im **Philebus** nennt **Plato**, **Gott**, die **Ideen**, und die **Materie**, abgeſondert, als die letzten Principien

des

des Universums; aber hieraus folgt nicht, daß er die Existenz der Ideen außerhalb dem göttlichen Verstande behauptet habe. Viertens: Plato erwähnt eines intelligibeln Orts (τοπος νοητος). Unter diesem wird wohl richtiger der Inbegriff der Ideen im göttlichen Verstande gedacht, als ein Raum für die Ideenwelt; denn den Raum eignete Plato nur den Sinnenerscheinungen zu.

S. Plessin'gs Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. — Daß dieser mir sehr ehrwürdige Gelehrte die Platonischen Ideen hypostasirt, macht nicht den Hauptcharakter, und auch nicht den Hauptfehler, seiner Untersuchung aus; wiewohl er dadurch das wichtigste und verführerischste Datum gewann, von einer realen übersinnlichen Platonischen Welt zu träumen, in welcher die Gottheit selbst wohne, die also noch von der Gottheit verschieden sey; und von eben dieser übersinnlichen Welt lange vor dem Plato die Philosophen der cultivirten uns bekanten Völker des Alterthums träumen zu lassen. Dies leztere Resultat, das er im obigen Werke, und im Memnonium, darzuthun sich bemüht, ist es eigentlich, was man ihm am meisten vorzuwerfen hat, weil er es, ohne es selbst zu ahnen, in seine Materalien zuvor hineinlegt, um es wieder daraus zu entwickeln. Indem man jene Schriften liest, wird man eben so sehr mit Bewunderung der Gelehrsamkeit ihres Ver-

fassers erfällt; als man mit seinem ganz unhistorischen Gesichtspuncte, woraus er die Geschichte des Alterthums ansieht, mit seiner unkritischen Beurtheilung heterogener Thatsachen, mit seiner oft gar wunderlichen Auslegung, die bey manchen Exegeten der Bibel nicht wunderlicher angetroffen werden möchte, Unzufriedenheit empfindet. Die absolute Realität der Platonischen Ideenwelt, außer dem göttlichen Verstande, so unbegreiflich sie an sich, und so unplatonisch sie ist, einmal zugegeben: welch' eine Behauptung für den Kenner der Geschichte des Alterthums: daß diese Lehre, diese metaphysische Philosophie, einzige allgemeingeltende Philosophie des Alterthums gewesen sey! — Hr. Plessing nimmt an, daß die Aegyptier den Platonism, wie er ihn versteht, vermöge ihres natürlichen Hanges zur Speculation zuerst ergrübelt, und unter ihren Hieroglyphen, den Symbolen ihrer esoterischen Religion, verborgen hätten. Von den Aegyptiern sey das System zu andern morgenländischen Völkern übergegangen; es liege bey der Philosophie der Chaldäer, der Perser (namentlich der Zoroastrischen), der Sinesen, der Hindostaner zum Grunde; es fänden sich viele Spuren davon in der Hebräischen Religion, und den biblischen Urkunden: es sey selbst in der Religionsgeschichte der Etrusker, der Römer, der Celten und Scandinavier bemerkbar. Die berühmtesten Griechen, Pythagoras, Plato, hätten dieses System von den Aegyptiern erborgt, und ihm nur eine andere Hülle gegeben,

den, um originale philosophische Erfinder zu scheinen. Daß man bisher die historische Meynung von mehr verschiedenen Systemen der Griechischen Philosophen gehegt habe, rühre daher, weil man immer zu sehr an den Worten der Lehren hange, nicht in ihre innere wahre Bedeutung und Verbindung eindringe; und weil Aristoteles, für die Geschichte der griechischen Philosophie der vornehmste Gewährsmann, die Lehren seiner Vorgänger verfälscht habe, um auf der Widerlegung derselben desto leichter seinen eigenen Ruhm gründen zu können. Eine förmliche Kritik und detaillirte Berichtigung dieser Behauptung und der von Hrn. Plessing angeführten Gründe, würde eine sehr fruchtlose Arbeit seyn. Man braucht sie nur in einem allgemeinen Ueberblicke zu fassen, so kann man sie schon, unter Voraussetzung eigner Uneingenommenheit und Urtheilsfähigkeit, gehörig würdigen. Sie ist ein auffallender Beweis, wie eine Hypothese, die sich einmal in das Ideengewebe eines sonst redlichen Wahrheitforschers, und dabey gelehrten und scharfsinnigen Mannes, verflochten hat, dieses ganz zu inficiren vermag. Je mehr Hr. Plessing sich angestrengt hat, alles, was ihm im Alterthume Philosophisches und Religiöses vorkam, an sein Vorurtheil anzuknüpfen, und damit zu reimen; desto sichtbarer und handgreiflicher ist die Unhaltbarkeit des Vourtheils selbst geworden. Er geht zuletzt so weit, daß er die Knabenliebe für ein ursprüngliches metaphysisches Symbol (Versuche. B. II. Th. II. S. 983.)

983.) erklärt, die ihrer Entſtehung nach nichts anders iſt, als eine Ausartung des Geſchlechtsinſtincts, welche durch die Freyheit des Menſchen eben ſo möglich wurde, wie jede andre Ausartung eben deßelben. — Ein Vertheidiger der ſubſtantiellen Platoniſchen Ideenwelt außer dem göttlichen Verſtande, iſt auch Hr. Prof. Schulze in Helmſtädt in ſeiner Abhandlung: de ideis Platonis. Er argumentirt aus einzelnen Stellen in Plato's Werken, die aber eine andre und dem wahren Platoniſchen Syſteme angemeſſenere Auslegung zulaſſen.

Von den Pythagoriſchen Zahlprincipien der Dinge ſind die Platoniſchen Ideen folgendermaaßen unterſchieden: Erſtlich: Die Pythagoriſchen Zahlen hatten objective Realität außerhalb der Vernunft; die Platoniſchen Ideen ſubjective Realität innerhalb der Vernunft. Zweytens: Die Pythagoreer trennten die Zahlen nicht von der Materie, ſondern ließen alles, was iſt, aus Zahlen beſtehen und hervorgehn; Plato trennte die Ideen von der Materie in logiſchem Betrachte, und in metaphyſiſchem erhielt die Materie erſt durch ihre Theilnahme an den Ideen für die Erkenntniß Realität. Drittens: Die Pythagoreer gelangten zu ihren Zahlprincipien auf dem Wege der Analyſis der Sinnenerſcheinungen; und ſchritten von der Einheit mittelſt der Syntheſis zu den Folgen fort; Plato gelangte durch die Reflexion über die Merkmale der Vorſtellungen im Bewußtſeyn zu den Gattungsbegriffen, den Ideen,

Ideen, und schritt von der in ihnen bestimmten Synthesis zu den Folgen mittelst der Analysis fort. Viertens die Pythagorischen Zahlen erstrekten sich als Principien bloß auf Quantitätsmerkmale; die Ideen des Plato auch auf Qualitätsmerkmale. — Die nächsten Schüler des Plato, z. B. Speusipp., suchten die Ideenlehre mit der Zahlenlehre zu vereinigen. — Die Schriften der Neuern hierüber S. Lehrbuch oben Th. I. S. 256. Th. II. S. 13. Vergl. Tennemanns System der Plat. Ph. B. II. S. 140 ff.

§. 199.

Aus den Gesprächen, worinn **Plato** der **Ideenlehre** erwähnt, namentlich aus dem **Parmenides**, kann man schließen, daß er schon in der Philosophie seiner Zeit Anläße dazu gefunden habe, und mehr für den Vollender und Begründer, als für den Urheber derselben, zu halten sey. Wirklich waren auch im **Pythagoreismus** und **Eleaticismus** die Keime dazu vorhanden, die nur der Pflege eines wissenschaftlichen Genie's, wie **Plato**, bedurften, um zu einem neuen ganzen Systeme zu gedeihen. Aber dadurch, daß **Plato** der Ideenlehre eine festere Grundlage gab, und sie schärfer bestimmte, war er doch der erste, welcher sie gegen die Einwürfe sicherte, die sich gegen die bisherigen schwankenden und unbestimm-

ten Versuche derselben hatten machen lassen. Im Parmenides vertheidigt er selbst sie gegen mehrere Einwürfe, größtentheils damit, daß er Misverständniße dabey aufdeckt. So konte man zweifeln, a) ob sich von allen individuellen Dingen Ideen denken ließen, z. B. auch von den geringfügigen und verächtlichen; ferner b) ob die Ideen die höchsten Principien wären, da die Sinnendinge und die Idealdinge generisch verschieden seyen, und beyde wieder einen Geschlechtsbegriff voraussetzen, unter welchem sie gemeinschaftlich ständen; c) ob die Theilnahme der concreten Dinge an den Idealrealitäten begreiflich sey; d) ob, falls die Ideen keine Realitäten außerhalb einer Vernunft seyn sollen, und durch eine Beziehung derselben auf den Sinnenstoff diesem erst gleichwohl Realität zu Theile wird, nicht die Sinnendinge selbst in bloße Begriffe verwandelt werden; endlich, e) ob eine Wissenschaft der Ideen möglich sey, da sie doch nicht innerhalb der Sphäre der Sinnenerfahrung gegeben sind. Plato erweist hingegen unter der Person des Parmenides, a) daß alle individuelle Dinge sich auf Ideen beziehen müssen, und der Werth der Dinge nicht von Volksvorurtheilen abhänge; b) daß nur in den Ideen wirkliche bleibende Realität sey, folglich zwischen ihnen und den Sinnendingen, die erst durch jene als reelle Dinge erkannt

kannt würden, kein generischer Unterschied obwalte; die Ideen also die höchsten Principien wären; c) daß die Ideen nicht Substanzen außer einer Vernunft, sondern durch Vernunft wären; also die Theilnahme der concreten Vorstellung an der Idee leicht begreiflich sey; d) daß, indem der Sinnenstoff durch die Beziehung deßelben auf eine Vernunftidee als Realität erkannt würde, hieraus nicht fließe, daß dieser Sinnenstoff selbst ein Begriff sey; e) daß endlich eine Wissenschaft der Ideen, als Vernunftbegriffe, die im Bewußtseyn sich offenbaren müssen, allerdings möglich sey; allein freylich nicht der Ideen, als Substanzen außerhalb einer Vernunft.

S. Parmenid. p. 80 sq. cf. *Tiedemann.* Argum. dialog. Plat. p. 339. Ebendeß. Geist der specul. Philos. B. II. S. 89 ff. Die einzig mögliche Methode, den Plato von einem Widerspruche mit sich selbst zu befreyen, daß er die Ideen bald als Vernunftbegriffe, bald als Substanzen, nehme, und dadurch sein System in unauflösliche Schwierigkeiten verwickele, wie Hr. Tiedemann gezeigt hat, ist die vom Hrn. Tennemann befolgte: Plato berührte im Parmenides nur eine unrichtige Vorstellungsart von den Ideen, um auf die Einwürfe aufmerksam zu machen, welche sich alsdenn nicht heben lassen. Die Abscheidung derselben, nämlich, daß die Ideen

Subſtanzen ſind, muß auf die richtige Vorſtellungsart, welche Plato wirklich hatte, die oben angegebene, hinleiten. S. Tennemann's Syſtem u. w. B. II. S. 102.

§. 200.

Nimmt man alles zuſammen, was **Plato** über die Merkmale der vorſtellenden Thätigkeit im Bewußtſeyn philoſophirt hat; ſo ſcheint er folgende Begriffe vom **Vorſtellungsvermögen überhaupt** gehabt zu haben: 1. Die geſammte Erkenntnißfähigkeit des Menſchen beſteht in der **Sinnlichkeit** und dem **Denkvermögen**. Die erſtere liegt theils in der **körperlichen Organiſation**, welche die Eindrücke der Dinge (παθηματα) empfängt, und der Seele zuführet; theils in der **Anlage der Seele**, ſich von dieſen afficirenden Dingen Bilder (εἰδωλα, εκμαγεια) zu erzeugen, und ſie dadurch in ſinnliche **Vorſtellungen** zu verwandeln. **Plato** unterſchied die **Sinnlichkeit** von den einzelnen **Sinnesorganen**, indem jene das **Gemeinſame** der Thätigkeit dieſer enthalte; auf dieſe **Sinnlichkeit überhaupt** bezog er aber auch die **innern Empfindungen**, ohne doch die äußere und innere Sinnlichkeit nach dem wahren Trennungsgrunde von einander zu ſondern. Eben ſo wenig unterſchied er den

Stoff

Stoff der Vorstellung an sich von ihrem Gegenstande; er sah zwar das Mannichfaltige, das in Ansehung des intensiven Grades und der extensiven Gröſse unbestimmt ist, als Bedingung des Sinnlichvorstellbaren an; doch nur als objective Bedingung, die in der Materie ihren Grund habe, nicht in der Form der Vorstellung; als nothwendige formale Bedingung sie zu erkennen, hinderte ihn sein Grundsatz, daß die Sinnlichkeit nichts Bleibendes enthalte; deswegen traf er auch den Stoff der reinen Mathematik nicht in der Sinnlichkeit an; sondern er rechnete ihn zum reinen Verstande. Ueberhaupt verlor sich Plato bey seiner Speculation gleich zu sehr in die intellectualen Merkmale des Vorstellungsvermögens, und darüber wurde von ihm eine schärfere Untersuchung des sinnlichen Vorstellungsvermögens vernachlässigt. II. Das Denkvermögen (der Verstand im weitern Sinne) scheidet sich in den Verstand (im engern Sinne, διανοια) und die Vernunft (φρονησις, νους). Beyde dachte Plato theils als leidende, theils als thätige Vermögen. Da er die mathematischen Begriffe wegen ihrer Allgemeinheit und Unabhängigkeit von der Erfahrung nicht aus der Erfahrung entwickeln konte, so mußten sie angeboren seyn; indessen konten sie doch nicht in der Vernunft, als dem Vermögen der Ideen, ihre Quelle haben, weil sie mit diesen

gar

gar nicht einerley Beſchaffenheit hatten; vermuthlich ſah ſie alſo Plato für ſolche an, die dem **Verſtande** zum nächſten Gebrauche für die Erkenntniß der Erſcheinungen **gegeben** ſeyen; und ſofern der **Verſtand** alſo Quelle der mathematiſchen Ideen war, erſcheint er in der Platoniſchen Philoſophie als ein **leidendes** Vermögen. Ein **thätiges** hingegen iſt er, ſofern er das ſinnlich wahrgenommene Mannichfaltige nach den Ideen zu Begriffen verknüpft. Der **Vernunft**, als einem beſondern Vermögen, gehörten die **eigentlichen Ideen**; ſie iſt **leidend**, inſoferne ſie ſich nur im Beſitze derſelben befindet; ſie iſt **thätig**, inſoferne ſie über die Ideen denkt, und ſie bis zu ihrem höchſten Principe verfolgt. Zum Aufbewahren der Vorſtellungen und Begriffe für den Dienſt der Seele, und zur Reproducirung derſelben ins Bewußtſeyn, dienen außerdem noch zwey Hülfsvermögen, das **Gedächtniß** (μνημη), und die **Erneuerungkraft** (αναμνησις). Die letztere wirkt entweder dadurch, daß ſie eine neue Vorſtellung mit einer ſchon im Gemüthe vorhandenen verbindet (durch Aſſociation), oder daß ſie Ideen hervorruft, welche die Seele nach ihrer urſprünglichen Anlage in dieſes Leben mitbrachte (Platoniſche **Reminiſcenz**), bey welcher letztern Wirkung aber Plato das **Wie** unerklärt ließ.

Wer diese Theorie des Vorstellungsvermögens beym Plato selbst studiren will, muß den Phaedon, Theäter und Philebus ganz lesen. Vergl. de republ. X. p. 298 sq. Aristot. Metaphys. I, 6. — Tennemann's System d. Plat. Phil. B. II. S. 154.

§. 201.

Aus dem Begriffe des Plato vom Vorstellungsvermögen überhaupt ergab sich seine Censur der gangbaren Begriffe des Erkennens. Er setzte daßelbe nicht, wie Protagoras, u. a. thaten, in das sinnliche Vorstellen, indem bey dieser Meynung alle Erkentniß schwankend und ewig wechselnd sey, aller Unterschied zwischen objectiv wahren, und erträumten Vorstellungen der Einbildungskraft, unmöglich würde, folglich nichts überhaupt, was den Namen Erkentniß verdiene, statt finden könne; auch die Natur des sinnlichen Vorstellungsvermögens selbst ihr widerspreche, da dieses nur das einzelne Mannichfaltige, nicht das Gemeinsame, darstelle. Er gab aber auch das Erkennen nicht für ein bloßes Urtheilen des Verstandes (δοξαζειν) aus; denn das würde heißen: das Erkennen im Cirkel erklären; indem das Urtheil nur Erkenntniß seyn könne, sofern es wahr sey, und der Begriff der Wahrheit

sich nicht eher ausmitteln lasse, als bis man vorher über den Begriff der **Erkentniß** einverstanden wäre. Eben so wollte er auch das **Erkennen** nicht mit dem **Erkentnißhaben**, oder **Besitzen**, verwechselt wissen. Das Gemüth **besitzt** eine Erkenntniß, wenn es die Anlage dazu enthält, ohne daß die Erkentniß selbst im Bewußtseyn gegenwärtig wäre. Das Gemüth **hat** eine Erkentniß, wenn diese selbst dem Bewußtseyn vorschwebt. **Plato** verwarf die Erklärung des **Erkennens** durch **Erkentnißhaben**, oder **Besitzen**, nicht sowohl des Cirkels wegen, der darinn ist, als weil sie kein Merkzeichen liefere, das Falsche von dem Wahren zu trennen, indem jede **Erkentniß**, als solche, das Falsche ausschließe. Endlich verwarf er noch die Erklärung des **Erkennens**, daß es ein **wahres Urtheil aus Gründen** sey (αληθης δοξα μετα λογυ). Es folgt nämlich aus derselben, daß dasjenige nicht erkennbar sey, wovon sich kein Grund einsehen lasse; also daß grade die **lezten Gründe** der Erkentniß nicht erkennbar wären, da es über denselben keine höhere giebt; eine Folge, die **Plato** nicht billigen konte, weil ihm gerade die lezten Gründe der Erkentniß die evidenteſten von allen schienen, und die ihn daher auf die Unrichtigkeit der Erklärung zurükschließen ließ, wiewohl sie ihn doch auch reizte, der Ursache ihrer Falschheit noch weiter nachzuspüren. Diese Ursache fand er in der Bedeutung, worinn

inn λογος bey jener Erklärung des Erkennens genommen wurde, und nach welcher es die Erkentniß des unterscheidenden Merkmals bezeichnete; so daß Erkennen durch ein wahres Urtheil verbunden mit der Erkenntniß des unterscheidenden Merkmales des Gegenstandes, mithin wiederum im Cirkel, erklärt wurde. Seine eigene Erklärung des Erkennens hat Plato im Theätet, wo er die gangbaren Erklärungen der Censur unterwirft, nicht angezeigt; aber sie kann aus dieser Censur selbst, und aus seiner Theorie des Vorstellungsvermögens, dennoch entwickelt werden. Es erhellet aus denselben folgendes Resultat: Sinnlichkeit gewährt keine Erkenntniß; diese ist allein durch den Verstand möglich. Gleichwohl besteht die Erkenntniß nicht in einem bloßen Urtheilen; denn die Prüfung der Wahrheit oder Falschheit des Urtheils setzt Erkentniß voraus; diese erfodert also ein Merkmal, wodurch die nothwendigen Prädicate eines Gegenstandes unmittelbar bestimmt werden; deswegen muß sie selbst sich auf das Unveränderliche beziehen, und in der Vernunft gegründet seyn, die nach einem unveränderlichen obersten Principe verfährt. Das Unveränderliche der Erkenntniß sind die Ideen, deren oberstes Princip die absolute Einheit ist. Erkenntniß heißt also die durch Vernunft bestimmte Vorstellung von einem bestimten Gegenstande. Erkennen und Wissen ist daher

her einerley, und nur inſofern iſt Wiſſenſchaft möglich, als ihr Gegenſtand durch die Ideen der Vernunft beſtimmt werden mag.

S. den Theätet. Vergl. Tiedemann's Argumentum dieſes Dialogs; und Tennemann's Syſtem u. w. B. II. S. 179 ff.

§. 202.

So ſorgfältig Plato die Unterſuchung des Begriffes der Erkentniß angeſtellt hat, ſo konte es ihm doch, da er einmal die bloßen Formen des Anſchauens und Denkens nicht abſonderte, auch nicht gelingen, das Erkennen vom bloßen Denken zu unterſcheiden. Er mußte alſo die Wiſſenſchaft von den Principien der Erkentniß mit der Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens identiſch nehmen. Er gab ihr den Namen Dialektik von der damaligen philoſophiſchen Manier zu unterſuchen, in Unterredungen, wo ſich das Bedürfniß eines Organons des Denkens am erſten und meiſten offenbarte. Zu einer ſyſtematiſchen im Innern vollſtändigen Disciplin hat er die Dialektik nicht ausgebildet; dies Verdienſt gebührt ſeinem großen Schüler, dem Ariſtoteles; aber er hat doch die Disciplin nach ihrem Begriffe beſtimmt, und treffliche Materialien dazu geliefert, die Ariſtoteles, nebſt

nebst den andern Beyträgen der **Eleatiker, Sokratiker, Megariker** und **Sophisten**, für sein logisches System benutzen konte, und benutzt hat. Alles Denken, raisonnirte **Plato**, wird durch ein Verbinden der Begriffe möglich. Nun lassen sich entweder alle Begriffe verbinden; dies ist aber wegen der Existenz eines **Falschen** unmöglich; oder es lassen sich **keine** verbinden; dann wäre aber kein **Denken überhaupt** möglich; also müssen sich einige verbinden lassen, andre nicht. Die **Wissenschaft der möglichen Verbindung der Begriffe** ist also die **Dialektik**. Die einzelnen Hauptpartieen der **Dialektik** lassen sich aus diesem ihren Begriffe leicht entwickeln. Es muß zuvörderst Grundregeln des **Denkens überhaupt** geben; dann Regeln für die **Begriffe**, die **Urtheile** und **Schlüße**; für die **Definition, Eintheilung, Beweisführung**; Kriterien des **Wahren** und **Falschen**; eine **Methodenlehre** des Denkens; eine **Sophistik**; endlich eine **allgemeine philosophische Grammatik**. Daß **Plato** sich diese Bestandtheile der Logik wirklich dachte, verrathen einzelne dahin gehörige Regeln und Winke selbst, die in seinen Dialogen vorkommen, wiewohl er keinen derselben förmlich und vollständig abgehandelt hat, was auch weder seine Art des Philosophirens, noch seine schriftstellerische Manier vergönnte.

Die Menschen haben von jeher nach logischen Regeln gedacht. Das Bedürfniß einer Abstraction derselben im Einzelnen, und vollends eines wissenschaftlichen Ganzen der Logik, konte aber nicht eher fühlbar werden, als bis man anfieng, Sinnlichkeit und Verstand zu unterscheiden, und eine Antinomie zwischen beyden wahrzunehmen, die den empirischen und transscendentalen logischen Schein erzeugte, deßen Auflösung man nur von einer Theorie des Erkennens und Denkens hoffen konte. Daher gerieth man auch erst im Zeitalter der Eleatiker auf die Untersuchung logischer Regeln, die denn durch eben die Ursachen befördert wurde, welche die dialogische Manier zu philosophiren veranlaßten und unterhielten. S. Commentat. de veterum philosophorum graecorum in *arte logica* invenienda et perficienda *ante Aristotelem* conaminibus, in den Commentt. Soc. Sc. Gotting. T. X. — Fülleborn's kurze Geschichte der Logik, in deßen Beyträgen zur Geschichte der Philos. St. V. — Den Namen Dialektik brauchte Plato übrigens auch in einem weitern Umfange für die Wissenschaft vom Erkentnißvermögen a priori überhaupt. Wenn er den Rath ertheilte, daß man nicht vor dem reifen männlichen Alter diese Dialektik studiren solle, so muß man bey Beurtheilung deßelben auf den Zustand der wissenschaftlichen Cultur seiner Zeit, und die damalige Art der literarischen Erziehung Rücksicht nehmen. In gewißen Beziehungen möchte auch zu unsrer Zeit die Befolgung jenes Rathes sehr heil-

heilsam seyn. Es ist besser, die Form des Wissens erst dann zu studiren, wenn man schon Etwas weiß.

§. 203.

Schon durch die Natur des denkenden Verstandes war davor gesorgt, daß **Plato**, wenn er einmal logische Regeln abstrahirte und bestimmte, sie den obersten Grundsätzen derselben, den sogenannten **Sätzen** des **Widerspruchs**, der **Einstimmung**, und des **Grundes**, unterordnen, und diese selbst als logische Grundsätze anerkennen mußte, wenn er sie auch nicht **förmlich** als solche aufstellte. Seine ganze Philosophie beweist, daß er die unbedingte Gesezlichkeit und die Herrschaft derselben über alles Denkbare einsah. Uebrigens würde es ein zu weitläufiges, und für die Geschichte der Philosophie überhaupt zu uninteressantes, Geschäfte seyn, alle die einzelnen logischen Bestimmungen hier aufzuzählen, die **Plato** gelegenheitlich beybringt. Für das **praktische** Studium der Logik aber, und die eigene Uebung und Schärfung des logischen Verstandes, dürfte es gar sehr zu empfehlen seyn, bey der Lectüre der Platonischen Schriften darauf zu achten, wie hier die logischen Regeln aufgefunden, festgestellt, angewandt werden, oder aus den dialektischen

Disputen selbst die Regeln herzuleiten, die dabey befolgt wurden.

Ein treffliches Muster einer logisch-praktischen Bearbeitung Platonischer Dialoge hat Engel gegeben: Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Plat. Dial. zu entwickeln (Berlin. 1780). Am lehrreichsten sind in logischem Betrachte unter den Gesprächen des Plato außer den schon öfter erwähnten, dem Philebus und Theäter, der Sophista, Kratylus, Meno, Phädon, Gorgias, Hipparch, der zweyte Alcibiades u. a. Was sich wissenschaftlich Logisches in den Werken des Plato findet, hat Hr. Tennemann umständlich angeführt: System der Plat. Phil. B. II S. 214 ff.

§. 204.

Unter den einzelnen Zweigen der Logik scheint Plato für die Philosophie der Sprache eine besondere Vorliebe gehabt zu haben. Zwar konte diese in jenem Zeitalter der Griechen nicht ganz versäumt werden, wo man die rhetorischen und dialektischen Studien überhaupt mit einem lebhaften Eifer betrieb. Selbst wenn man Regeln der Sprache aus dem bloß rhetorischen Gesichtspuncte bestimmte, oder für dialektische Zwecke, mußte man Gesetze der Sprache ahnen, die von der Natur des Vorstellungsvermögens ausgien-

gen;

gen; und diese, wenn gleich undeutlich vorgestellte, Ahnung mußte zu weitern Nachforschungen reizen. In der That wurden sie auch von mehrern philosophischen Zeitgenossen des **Plato** vorgenommen, vom **Kratylus**, **Hermogenes** u. a. Da man sich aber bey dieser Speculation nicht auf eine schärfere Analyse des Vorstellungsvermögens stützte, und die Sprache mehr in ihrer Beziehung zu den **Objecten**, als in der Beziehung zu den **Begriffen** der Objecte betrachtete, so konte man sich auch über die wahre Natur derselben, und ihre obersten Principien, nicht vereinigen. **Kratylus** hielt die Sprache für ein Aggregat **natürlicher** Zeichen der **Gegenstände** der Begriffe, und wollte sie auf objective Gründe zurückführen. Diese Meynung, ohne Einschränkung genommen, konte bald aus der Beschaffenheit der Sprache in ihrem Verhältniße zu den Objecten widerlegt werden, und hatte Folgen für die Philosophie, welche nicht eingeräumt werden durften, z. B. daß es nach derselben kein Wahres und Falsches der Rede geben könne. **Hermogenes** erklärte dagegen die Wörter für bloß **willkührliche** Zeichen. Auch diese Meynung, unbedingt verstanden, ließ sich nicht erweisen; alle Wahrheit und Brauchbarkeit der Sprache für die Erkentniß ward durch dieselbe aufgehoben; und die Sprache konte nur als Vehikel zu Sophistereyen jeder Art angewandt werden. **Plato**, durch

die Debatten mit den **Sophisten** genöthigt, hatte, wie die **Sokratiker** überhaupt, oft Wortbegriffe zergliedern müssen. Er erkannte die Wichtigkeit der Sprache für das Denken und die Wahrheit oder Falschheit der Erkentniß, und ihren innigen Zusammenhang mit dieser. So wie er also die Merkmale der Sprache benuzte, um sich dadurch die Merkmale des Denkens zu erläutern, so benuzte er umgekehrt die Theorie des Denkens, um in ihr wiederum das oberste Gesetz für die Sprache zu entdecken. Dieses Gesetz fand er in der Vernunft selbst. Sie verlangt für ihre Begriffe sinnliche Zeichen; sie schreibt vor, daß das Zeichen dem Inhalte der Begriffe, welchen es darstellen soll, möglichst entspreche, und insofern dringt sie auf **natürliche** Zeichen; da diese aber nicht für alle Begriffe existiren, so läßt sie auch **willkührliche** Zeichen zu, die freylich zuerst nur für das Subject gültig sind, und erst objectiv gültig werden, wenn andere sie auch auf denselben Begriff beziehen. So wurde die Sprache von ihm in einen Zusammenhang mit dem Erkentnißvermögen gebracht, und die formalen Principien derselben gesichert, die nach den bisherigen Theorieen ungewiß und schwankend gewesen waren.

Der classische Dialog für diese Untersuchung ist der Kratylus. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. II. S. 260 ff.

§. 205.

§. 205.

Weil **Plato** die Wissenschaft des **Denkens** auch für die Wissenschaft des **Erkennens** ansah, so vertritt bey ihm die **Dialektik** zugleich die Stelle der sogenannten **Metaphysik**. Jene sollte durch Begriffe der Vernunft die **Dinge an sich** kennen lehren, und das ist gerade der Zwek, welchen diese beabsichtigt. Die metaphysischen Disciplinen, welche sich als möglich annehmen lassen, indem ihre Probleme durch die Natur der Vernunft selbst aufgeworfen werden, hat **Plato** schon im Allgemeinen vorgestellt; er hat ferner manches zu ihrem wirklichen Anbaue beygetragen; systematisch aufgeführt aber hat er keine; diesem Geschäffte unterzog sich ebenfalls erst **Aristoteles**. Es kann seyn, daß in den esoterischen Schriften des **Plato** ein vollendetes metaphysisches System in seiner Art vorhanden war; er erwähnt zum mindesten einer zwiefachen Methode, die man bey diesen Untersuchungen anwenden könne, einer **progressiven**, die zum Unbedingten hinaufsteigt, und einer **regressiven**, welche von demselben herabsteigt *), ohne daß er doch selbst in den Dialogen, welche sich erhalten haben, die Untersuchung nach Einer oder der Andern dieser Methoden systematisch vollständig gemacht hätte; vielleicht also war dieses in einem esoterischen Werke geschehen; da daßelbe inzwischen verloren ist, wenn es ja exi-

ſtirte, ſo kann es uns nicht weiter intereſſiren. Daher iſt es freylich nicht ſtreng hiſtoriſch, die metaphyſiſchen Lehren des **Plato** ſo zu ordnen, wie ein heutiger Metaphyſiker die ſeinigen über dieſelben Gegenſtände ordnen würde, und ihrem Verhältniße zu einander nach ordnen müßte. Aber da **Plato** dieſe Anordnung der Willkühr jedes ſeiner Leſer überlaſſen hat, ſo iſt es wohl am zweckmäßigſten, diejenige zu wählen, die den größten diſciplinariſchen Nutzen haben dürfte, und das kann nur eine ſolche ſeyn, welche mit der heutigen Anordnung der Metaphyſik zuſammentrifft. Demnach würden die Hauptmomente der Platoniſchen Metaphyſik nach folgenden Rubriken abzuhandeln ſeyn: **Ontologie**; **metaphyſiſche Körperlehre** (Naturwiſſenſchaft); **rationale Pſychologie**; **Kosmologie**; **Theologie**; **Teleologie**. Uebrigens ſind die Grundſätze der **Logik**, der **Satz des Widerſpruchs**, und der **Satz vom Grunde**, dem **Plato** auch die Grundſätze der **Metaphyſik**.

*) De republ. VI. p. 124. — Tennemann's Syſtem der Plat. Philoſ. B. II. S. 285. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Phil. B. II.

§. 206.

§. 206.

Das Ding (ον) wird vom **Plato** in mehrfacher Bedeutung verstanden. I. Ueberhaupt ist es ihm entweder ein **vorgestellter Gegenstand**, oder ein **Gegenstand außerhalb der Vorstellung**. II. Der vorgestellte Gegenstand kann entweder ein **Unveränderliches** seyn, oder ein **Veränderliches**. Das **Ding** (ον) wird auch als **Subject** der wechselnden Bestimmungen von diesen selbst unterschieden. III. Dem **Dinge** (ουτι) ist das **Nichtding** (μη ον) entgegengesetzt, entweder contradictorisch als das **Nichts**, oder nur sofern es **nicht** daßelbe Ding mit jenem ist. IV. Ein jedes Ding wird mit **Merkmalen** vorgestellt; es enthält also ein **Vieles** und ein **Eins**; ein **Vieles** an den mehrern Merkmalen; ein **Eins**, sofern die Merkmale in einem **Inbegriffe** vorgestellt werden, und **Ein Ding** ausmachen. Der Inbegriff der Merkmale ist das **Wesen** des Dinges; was nicht zu den Merkmalen gehört, ist also in Beziehung auf dieses Ding negativ. Daher der Lehrsatz des Plato; Ein jedes Ding ist Vieles, und unendlich Vieles nicht; oder die Zahl der Merkmale, womit ein Ding vorgestellt wird, ist bestimmbar; hingegen die Zahl der von ihm ausgeschlossenen Merkmale ist unbestimmlich. V. Ein jedes Ding hat eine Zahl, die quantitativ und qualitativ ist; jenes, sofern es

Ein Ding iſt; dieſes, ſofern ſein Inhalt einfach iſt, oder nicht. Die Frage, wie die innere Qualität der Ideen (der reinen Vernunftbegriffe) einfach ſeyn könne? was Plato anzunehmen ſcheint, iſt nicht von ihm aufgeklärt.

§. 207.

Die Beſtimmungen eines Dinges drücken entweder ein Unveränderliches oder ein Veränderliches aus; in jenem Falle ſind ſie weſentlich; in dieſem zufällig. Nun enthält die Idee alle diejenigen Beſtimmungen eines unter ihr ſtehenden Dinges, welche ihm nothwendig zukommen; folglich iſt in den Ideen das Weſen der Dinge enthalten. Von der Idee ſelbſt aber muß man noch ihren Begriff, oder diejenige logiſche Function, welche die inneren Merkmale der Idee analytiſchdeutlich im Bewußtſeyn zuſammenfaßt, abſondern; indem die Idee im Vernunftvermögen gegeben ſeyn kann, ohne daß ein ſolcher Begriff von ihr exiſtirt. Das Unveränderliche des Dinges iſt das Subject, die Subſtanz, das Beharrliche deßelben, an welchem die Beſtimmungen wechſeln; die wechſelnden Beſtimmungen ſelbſt ſind die Accidenzen. Das Daſeyn einer Subſtanz erwies Plato vornämlich daraus, weil ohne dieſelbe, bey vorausgeſetztem ſteten Wechſel der

Din-

Dinge, keine **Erkentniß** möglich sey, und man von einem jeden Dinge alsdenn alles behaupten könne. Das **Veränderliche** an der Substanz war dem **Plato** kein Unding; er nahm es auch für etwas Wirkliches an, da es als an dem Wirklichen vorgehend erkannt werde; und, sofern die Erkentnißkraft das Veränderliche erkenne, hielt er sie für ein leidendes Vermögen. Ungeachtet die **Substanz**, als solche, durch die **Idee** begründet wird, so scheint doch **Plato** dieser selbst nicht Substantialität eingeräumt zu haben, sondern sie war ihm nur die **Form** der Substantialität, das wesentliche Grundmerkmal der Dinge in der Vorstellung, und in diesem Sinne unterschied er **körperliche** und **unkörperliche** Substanzen, von denen jene ein Object (einen Stoff) ausserhalb dem Vorstellungsvermögen haben, wiewohl es durch dieses bestimmt wird; diese aber allein im vernünftigen Vorstellungsvermögen gegeben sind. Den Begriff des **Veränderlichen** entwickelte er noch folgendermaaßen: Die **Veränderung** eines Dinges ist der Uebergang desselben aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, so daß es das Gegentheil von dem wird, was es vorher war. Dieser Uebergang ist nur in der **Zeit** möglich; sonst müßten die entgegengesetzten Merkmale in Beziehung auf daßelbe Ding einander widersprechen. Inzwischen ist der Uebergang in der Zeit nur für die

Vor-

Vorstellung nothwendig; daß er an sich in der Zeit sich ereignen müsse, folgt daraus nicht; überhaupt sah schon Plato ein, daß nur die Vorstellbarkeit der Veränderung erklärlich sey, nicht ihre Möglichkeit.

Die Belege zu diesen Sätzen des Plato aus seinen Werken sind vom Hrn. Tennemann gesammelt: System der Pl. Phil. B. II. S. 291 ff. Unter den Platonischen Dialogen gehören im Ganzen vornämlich hieher der Philebus, Theätet, Sophista, Parmenides, Kratylus, Phädon und Timäus.

§. 208.

Bey einer Veränderung **entsteht** etwas, was vorher nicht da war; aus Nichts aber wird Nichts; also muß jede Veränderung eine **Ursache** haben. Unter **Ursache** dachte Plato bald alles, was das Daseyn eines Dinges überhaupt möglich und wirklich macht; folglich sowohl die **Idee** (die Form), welche das Wesen des Dinges bestimmt, als den **Stoff** (die Materie); bald das **bloß wirkende** Princip. Den **Grundsatz der Caussalität** nahm er für unmittelbar evident an. Er unterschied aber **freye** und **physische** Ursachen. Die leztern sind solche, die immer durch Etwas Vorhergehendes in Thätigkeit gebracht werden müssen; die er-

erſtern ſind ſelbſtthätig. Eine freye Urſache kann nur eine Vernunft ſeyn, welche ſich nach Vorſtellungen von Zwecken beſtimmt; ihr iſt die phyſiſche Urſache untergeordnet, weil ſie bedingt, da hingegen jene unbedingt iſt. Da es bedingte Urſachen giebt, ſo muß die Reihe derſelben von einem abſoluten Unbedingten abhängen, das ſelbſt Princip (ἀρχη) iſt, keine Urſache über ſich hat, durch ſich ſelbſt nothwendig iſt, nicht entſtehen und vergehen kann. Wo ein Wirken iſt, muß auch ein Leiden ſeyn, Beydes kann nicht ohne ein Vermögen dazu gedacht werden. Dieſes iſt an ſich ſelbſt intelligibel; es läßt ſich nur die Art des Wirkens und Leidens unterſcheiden. Ein und daſſelbe Vermögen kann nicht der Grund von entgegengeſetzten Wirkungen ſeyn.

§. 209.

Plato ließ das Bedingte durch das Unbedingte beſtimmt werden; er trennte das Ding an ſich von der Erſcheinung; er konte alſo die Probleme nicht umgehen: Wie exiſtirt das Ding an ſich in der Zeit, da es nicht, wie die Erſcheinung, ſeine Beſtimmungen unaufhörlich wechſelt, und doch dem Daſeyn nach aus einem Momente in den andern übergehn muß? — Wie exiſtirt das Abſolutum-

bedingte ſelbſt in der Zeit? — Ob Plato die Zeit für etwas Objectives oder Subjectives hielt, läßt ſich aus ſeinen Schriften nicht darthun; aber wohl, daß er eine Differenz zwiſchen einer reinen und einer empiriſchen Zeit ſtatuirte. Die erſtere iſt die ewige unendliche Zeit (Aeon); in dieſer ſind die Dinge an ſich, die ohne Veränderung von einem Momente zum andern dauern; es gilt in dieſer kein Werden (Fieri), ſondern nur ein Seyn (Eſſe). Die andere iſt die endliche gewordene Zeit; ſie begann mit der Entſtehung der Welt der Erſcheinungen; Plato nennt ſie im Timaeus ein bewegliches Bild des Aeon. * Demnach war ihm die Zeit Bedingung nicht bloß der Exiſtenz von Erſcheinungen, ſondern der Exiſtenz von Dingen überhaupt. In der That iſt es eine ſo ſchwer zu erfüllende Foderung an das Vorſtellungsvermögen, ſich die Möglichkeit der Exiſtenz außer der Zeit zu denken, daß man dem Plato zuviel zumuthet, wenn man ſich wundert, wie er nicht darauf verfallen ſey, ſie zu thun. In Anſehung des Raumes hat er ſchon mehr gewagt. Er begriff, daß er ſeine Ideen verkörpern würde, wenn er ſie in den Raum verſetzte; er ließ ſie alſo exiſtirend gedacht werden, ohne ihnen eine räumliche Exiſtenz anzuweiſen. Dieſe legte er nur den ſinnlichen Dingen bey, denen er Theilbarkeit zuſchrieb, welche er den Ideen abſprach.

* Ti-

* Timaeus p. 317.

Plato hätte freylich die Unhaltbarkeit seines Begriffes von der Zeit selbst bemerken müssen, wenn er schärfer in denselben eingedrungen wäre. Eine Existenz in der Zeit ohne alle Veränderung ist ein Widerspruch. Hiedurch hätte er leicht darauf geführt werden können, dem Dinge an sich die Zeitbedingung gar nicht beyzumessen. Allein, da die Zeitbedingung für alle unsere Gedanken nothwendig ist, sofern sie in den innern Sinn aufgenommen werden müssen, und er das reine Denken vom Anschauen noch nicht strenge gesondert hatte, so vermochte er sich auch bey seinem Begriffe von der Existenz der Dinge an sich, nicht von der Zeitbedingung loszuwinden. Inzwischen haben sich die Philosophen nach ihm bis auf Kant in demselben Falle befunden, wenn sie über die Art der Existenz Gottes vor der Schöpfung speculirten. So nimmt selbst noch Hr. Herder in seinen Gesprächen über Gott eine Ewigkeit Gottes an, bevor die Zeit geschaffen wurde.

§. 210.

Die bisher vorgetragenen ontologischen Begriffe und Sätze des **Plato** standen einerseits mit dem **Materialism** ältererer philosophischer Parteyen, andererseits mit dem **Spiritualism** der **Eleatiker**, zu sehr im Widerspruche, als daß

daß er sich nicht gedrungen gefühlt hätte, dieselben in Beziehung auf diese Systeme noch besonders zu rechtfertigen. Seiner Argumentation gegen den **Materialism** ist schon in der Erörterung seiner Theorie des Erkentnißvermögens (§. §. 194. 201) Erwähnung geschehen; was er aber gegen den **Eleaticism** einwirft, der sich auch als ein reines Vernunftsystem ankündigte, verdient hier, wo es erst verständlich werden kann, noch im Allgemeinen berührt zu werden, so wie auch die Widerlegung des **Materialism** aus der Ontologie. Der Hauptsitz dieser leztern Argumentation ist im **Parmenides**. Plato sucht hier mit der feinsten dialektischen Kunst die Vertheidiger beyder Behauptungen, sowohl der: **Es giebt nur Eine Realität (Ein Seyn) überhaupt, und Alles ist Eins**, als der: **Nur das Mannichfaltige ist das Reale**, durch die aus ihnen hervorgehenden Folgen selbst zu widerlegen, und so seine eigegene Behauptung zu befestigen: **Ein jedes Ding ist ein Eins und ein Vieles.** Aus dem Satze: **Alles ist Eins**, fließt, daß, wenn das Eins wirklich ist, diesem alle positive und negative Prädicate zukommen müssen; es ist folglich alles, und ist wiederum auch alles nicht; es kann also entweder gar nicht, oder nur mit widersprechenden Prädicaten gedacht werden. Ist aber das Eins nicht wirklich, so ist ganz und gar nichts. Eben so fließt aus dem

Satze:

Satze: **Nur das Viele ist das Reale**, daß, wenn das Eins aufgehoben wird, kein Minimum der Vielheit existire; jedes Aggregat scheint Eines zu seyn, und ist nie Eines; denn das **Eine** existirt nicht. Also auch das **Viele** kann entweder gar nicht gedacht werden, oder nur im Widerspruche mit sich selbst. So blieb der Platonische Satz übrig: **Ein jedes Ding muß zugleich ein Eines und Vieles seyn.** Die Begriffe Einheit und Vielheit liegen als nothwendige Bedingungen alles Denkbaren in dem Vermögen der Vernunft, und sind Prädicate für alles Concrete. Kein Begriff ist überhaupt möglich ohne ein Mannichfaltiges, das in eine Einheit zusammengefaßt wird. Die nothwendigen Merkmale dieses Einen Mannichfaltigen enthalten die **Ideen.**

S. Sophista p. 258. Parmenides p. 73. sq. Hr. Tennemann hat die Debatten über diese Materie im Parmenides, wörtlich übersetzt, nur mit Abänderung der dialogischen Form: System der Plat. Phil. B. II. S. 324. Vergl. Tiedemann's Argumentum des Parmenides.

§. 211.

Kennt man die Begriffe, durch welche Plato das **Ding überhaupt** bestimmte, so hat

auch das Verſtändniß derer keine Schwierigkeit, welche er mit den verſchiednen Hauptarten der Dinge verband. Im Allgemeinen theilte er die Dinge ein in denkbare (Dinge an ſich, νοητα, ονται, οντως οντα), und in anſchauliche (Erſcheinungen, φαινομενα). Dieſe leztern werden durch die Sinne wahrgenommen, und durch den empiriſchen Verſtand begriffen (αιδητα, δοξαστα). Jene erſtern ſind wiederum zwiefach, ſofern ſie im Denkvermögen exiſtiren (Ideen)) oder ſofern ſie außerhalb demſelben vorhanden ſind, wiewohl ſie nur durch daßelbe erkannt werden mögen, und den Ideen aufs genaueſte entſprechen, z. E. Gott, Seele. Mit der obigen Eintheilung der Dinge iſt diejenige in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα), ferner in ſichtbare (ὁρατα) und unſichtbare (αειδη, αορατα) dieſelbe. Ob Plato auch die Accidenzen der Körper zu den unſichtbaren Dingen gerechnet habe, iſt zweifelhaft. Wenn unter den Accidenzen ſinnlich veränderliche zufällige Merkmale zu verſtehen ſind, ſo kann er es nicht gethan haben; ſollen aber bloße Beſchaffenheiten, Merkmale der Dinge überhaupt, darunter gemeynt ſeyn, ſo nannte ſie Plato hier und da wohl deswegen unſichtbare Merkmale, weil ſie bloß durch Vernunft beſtimmt werden *.

Timaeus

Timaeus p. 302. sq. Phaedo p. 178.

* Auf diese Weise ist es auch wohl zu erklären, warum Plato z. B. die Harmonie etwas unsichtbares nennt (Phaedo. p. 195), oder warum Alcinous dem Plato die Behauptung von der Unkörperlichkeit der Beschaffenheiten (ποιοτητες) beymißt. Isagog. c. 11.

Vom Plato rührt übrigens also die auch auf die neuere Philosophie vererbte Eintheilung der Dinge her in eine reale Sinnenwelt, und eine reale Verstandeswelt. Kant hat die Eintheilung dahin berichtigt, daß die sogenannte reale Verstandeswelt nur in Noumenen bestehe, oder Dingen, denen keine von der Sinnlichkeit entlehnte Prädicate gehören, die also in Beziehung auf unsre Erkentniß leere Begriffe sind, welche bloß dienen, die Anmaaßung der Sinnlichkeit, daß sie die einzige reale Erkentnißquelle sey, zu beschränken. — War Plato auch nicht erster Urheber der obigen Eintheilung, so hat er doch am meisten beygetragen, sie in der Philosophie herschend zu machen.

§. 212.

Von den Dingen an sich zuvörderst nahm Plato folgende Prädicate an: I. Sie sind bloß denkbar. II. Sie enthalten das nothwendige

dige Geſchlechtsmerkmal der unter ihnen ſtehenden Individuen; für jedes Geſchlecht giebt es nur Ein Ding an ſich, und jedes concrete Individuum trägt die Merkmale deßelben an ſich, noch außer ſeinen beſondern Merkmalen, wodurch es concret iſt. III. Da ſie auf einem Vernunftbegriffe beruhen, ſo befaſſen ſie nach dem nothwendigen Geſetze der Begriffe ein Eins und ein Vieles (ſie ſind ein Inbegriff von Merkmalen); aber dieſe Merkmale ſind nicht außer einander befindliche Theile; daher ſind die Dinge an ſich doch einfach, können nicht vermehrt oder vermindert werden; ſind ſich ſelbſt immer gleich; und keiner Zerſtörung unterworfen. IV. Sie ſind nicht im Raume; ohne Geſtalt und Farbe. V. Sie ſind in der Zeit; aber nicht durch die Zeit beſchränkt; ſondern abſolut, und ohne alle Veränderung. VI. Sie laſſen ſich in keiner ihnen entſprechenden Anſchauung darſtellen. VII. Sie ſind durch die Vernunft bloß der Form nach gedachte Gegenſtände; alſo die Formen der wirklichen Dinge in der Welt, die noch mit einem andern Etwas verbunden, und an demſelben außer ſich verwirklicht werden. Die Urſache der Verbindung iſt Gott. Dieſer bildete die Dinge nach den Ideen ſeiner Vernunft, den ewig unveränderlichen Formen aller Dinge, die von ihm der menſchlichen Seele mitgetheilt ſind. VIII. Die Dinge an ſich werden als real erkannt

kannt vermöge des Unterschiedes zwischen dem Vernunftvermögen und dem empirischen Verstande, wovon dieser die Dinge vorstellt, wie sie erscheinen; jener, wie sie sind. IX. Die Dinge an sich sind nicht **Substanzen**, sondern nur durch die Vernunft vorgestellte Dinge. Sie erhalten Substantialität, wenn sie an einem gegebnen Stoffe außer ihnen verwirklicht werden. Ist dieser Stoff ein äußerer (sinnlich wahrzunehmender), entstehen **körperliche** Substanzen. Ist er es nicht, entstehen **unkörperliche** Substanzen. X. Die Gottheit ist ohne allen Wechsel der Bestimmungen; aber die übrigen unkörperlichen Substanzen sind es nicht, ob sie gleich als bloß denkbare Substanzen unveränderlich sind. XI. Alle unkörperliche Substanzen stehn unter Einem Dinge an sich, das ihr nothwendiges Merkmal enthält; sie machen also zusammen nur Eine Gattung aus. XII. Weil auch die unkörperlichen Substanzen nur durch einen Vernunftbegriff gedacht werden mögen, so sind sie ebenfalls Dinge an sich, wie die Ideen, ob wohl sie von diesen, als bloßen Formen der Dinge überhaupt, verschieden sind.

§. 213.

Schon aus der Entgegensetzung der **Dinge an sich** und der **Erscheinungen** kann man

auf die Prädicate ſchlieſſen, welche das Platoniſche Syſtem den letztern zuſchreibt. Die **Erſcheinung** iſt dasjenige, was durch die Sinne wahrgenommen wird. Die Sinnlichkeit kann aber nichts darſtellen, als das unaufhörlich Veränderliche, und ſofern es veränderlich iſt. Dieſes iſt alſo der Hauptcharakter der Erſcheinung. Daher iſt ſie nicht bloß in der Zeit, ſondern ſie wechſelt auch ſtets in derſelben, und geht von einer Veränderung zur andern über. Im folgenden Momente iſt ſie nicht mehr, was ſie im vorhergehenden war. Sie wird durch ihre Prädicate ſowohl **poſitiv**, als **negativ**, beſtimmt; dieſe kommen ihr zu und auch nicht (*ον και μη ον*). Nun iſt aber ein Wechſel der Beſtimmungen nicht möglich ohne ein **Beharrliches**, welches dabey zum Grunde liegt; dieſes enthält der Sinnenſtoff nicht, ſondern es wird an demſelben erſt durch ſeine Verbindung mit dem Dinge an ſich, oder durch ſeine Bildung nach der **Idee**, hervorgebracht. Dem ungeachtet, wenn auch der Sinnenſtoff für ſich ſelbſt kein **Beharrliches** enthält, ſo kann doch ſeine wirkliche Exiſtenz darum nicht geläugnet werden. Dieſe beruht auf dem Bewußtſeyn von Veränderungen (*κινησις*), das ſich auf keine Weiſe wegvernünfteln läßt. Die **Erſcheinung** iſt demnach keine **Subſtanz**; allein ſie iſt auch kein **Unding**, kein **Schein**, ſondern immer etwas **Reales**.

So-

Sophiſta p. 69. Parmenides p. 84. Timaeus p. 302. 340. ſq. Sympoſ. p. 240. De republ. VI. p. 118 ſq. VII. p. 132. 156 ſq. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. III.

§. 214.

Der Begrif der **Erſcheinung** (des ſinnlich Wahrnehmbaren) führte zunächſt auf die Entwickelung des Begriffes vom **Körper**. Es genügte dem **Plato** nicht, bey den von den frühern Naturforſchern angenommenen **Elementen** der Körperwelt ſtille zu ſtehn; denn dieſe waren ſelbſt Körper; er ſah ſich nach einem noch allgemeinern Merkmale um. Er fand dieſes theils in der **Ausdehnung**, theils in der **Soliditat** eines gegebnen Stoffes. Die **mathematiſchen** Begriffe hielt er auch für Producte des Verſtandes (§. 200); ſie galten ihm alſo für die **Formen** phyſiſcher Körper; und ſo war nur die **Materie** an und für ſich zum **Stoffe** der Körper übrig. Dieſe **Materie** überhaupt iſt nichts weiter, als ein beſtimbares Mannichfaltiges im Raume, und aus dieſem allgemeinen Begriffe derſelben ergeben ſich alle ihre Prädicate. Sie iſt a) **unendlich** (ἄπειρον), weil ſie urſprünglich unbeſtimmt und unbegrenzt iſt, und in ihrer Mannigfaltigkeit ſich weder ein größter noch ein kleinſter Theil annehmen läßt; b) ſie iſt **ohne**

alle Qualitäten, als welche ſie erſt durch ihre Verbindung mit der Form empfangen kann; c) ſie iſt verſchiedenartig; in ſteter Bewegung, doch regellos und ohne Zweck; d) ſie iſt nicht entſtanden und kann nicht vernichtet werden. Die Materie iſt alſo dem Plato überhaupt ein formloſes, unbeſtimmtes, mannichfaltiges, ſich ſtets bewegendes (veränderliches), und von Ewigkeit her vorhandenes Etwas.

Für den Platoniſchen Begriff der Materie ſind die claſſiſchen Dialoge der Philebus und der Timäus. Auf die gänzliche Formloſigkeit der Materie haben die neuern Geſchichtſchreiber der Platoniſchen Philoſophie nicht immer ſtrenge genug geachtet, und dieſer daher Prädicate angewieſen, die Plato nicht von ihr gelten ließ, S. *Brucker.* Hiſt. crit. T. I. p. 680 ſq. Pleſſing's Verſuche zur Aufklärung der Phil. des Alterthums B. I. S. 30 ff. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. II. S. 79 ff. Sofern Plato die Materie für formlos erklärte, war ihm von der urſprünglichen Materie die Rede vor Verbindung derſelben mit der Form, welche Verbindung erſt den Körper als ſolchen conſtituirt. Daher konte er auch in dieſem Sinne die Materie unkörperlich (intelligibel) nennen, ohne mit ſeinen anderweitigen Behauptungen von derſelben in Widerſtreit zu gerathen. Denn eine formloſe Materie iſt nur denkbar, nicht anſchaulich.

§. 215.

§. 215.

Da die Materie ursprünglich ein den Raum erfüllendes unbestimmtes veränderliches Mannichfaltiges ist, so bekomt sie erst eigentliche Körperlichkeit dadurch, daß sie im Raume bestimmt und begrenzt, und ihre regellose Bewegung einem Gesetze der Form untergeordnet wird. Die bloße Begrenzung im Raume bewirkt die Figur der Körper. Nun giebt es nach geometrischen Begriffen nur vier Hauptarten der mathematischen Körper, den Kubus, die Pyramide, das Achteck, und das Zwanzigeck. Diese nahm Plato, durch seine Vorgänger in der Untersuchung, die Pythagoreer, dazu angeleitet, für die Formen der Elemente der Körperwelt, der Erde, des Feuers, der Luft und des Wassers an. Die mathematischen Körper bestehn ursprünglich aus gleichseitigen und ungleichseitigen Triangeln, die verschieden zusammengesetzt werden; aber an und für sich so klein sind, daß sie nicht eher sinnlich wahrgenommen werden mögen, als bis sie zu einem Aggregate (ογκος) vereinigt sind. In der Bestimmung der Elemente der Körperwelt ist inzwischen Plato sich nicht gleich; er statuirte ein anderes mal drey; ein anderes mal fünf Elemente; weil es ihm an einem Leitfaden zu einer zuverlässigen Auskunft hierüber fehlte. Die Unterordnung der regellosen Bewegung unter die

Form bewirkt die Harmonie der Kräfte. Die Bewegkraft war ein ewiges Princip in der Materie. Sie war nur einer mechanischen bestimbaren Wirksamkeit fähig, keiner selbstthätigen. Die Körperwelt ist demnach aus Materie und Form gebildet; jene ist das leidende Princip (die Mutter); diese das thätige (der Vater). Sofern jeder Körper materiell ist, ist er der Veränderung unterworfen; es entstehn Theile an ihm, und verschwinden; die Theile werden auch wohl ganz aufgelöst, und gehn in neue Verbindung über. Die Veränderung kann aber den Körper nicht bloß betreffen, sofern er materiell ist; sie muß zugleich seine Form angehn, sofern dieselbe an ihm als Körper haftet. Denn die Abnahme, Zunahme, Auflösung, des Körpers kann nicht geschehen, ohne daß nicht auch die Form des Körpers dabey wechsle. Gleichwohl muß doch bey dem Körper ebenfalls ein Beharrliches statt haben. Dieses Beharrliche ist das aus Materie und Form verbundene Ding im Raume überhaupt (die empirische Substanz), an welchem die Bestimmungen wechseln, oder welches Accidenzen in der Zeit hat. Plato übertrug hier durch eine Täuschung des Verstandes die Idee der Substanz, als Ding an sich, deren es zur Erkenntniß eines bestimten Objects nothwendig bedurfte, auf das concrete Wesen des Körpers, soweit dieser objectiv ein Beharrliches aus-

ausdrückt. Die empirische Substanz ist der Grund, daß das concrete Ding daßelbe bleibt, so lange seine wesentlichen empirischen Merkmale dieselben bleiben.

S. den Timaeus. Bey der Beurtheilung der kosmogonischen Vorstellungsart in diesem Dialoge ist nicht zu vergessen, daß Plato sie bloß als einen Versuch darlegte, deren mehr möglich seyen; daher er auch kein Bedenken trug, der dichtenden Phantasie einen beträchtlichen Antheil zu überlassen. Das Ganze ist ein Gemische Pythagorischer und eigenthümlich Platonischer Hypothesen, die oft unter einander nicht recht zusammenhängen, wovon man nur die Hauptideen auffassen kann. Die Anwendung oder der Verfolg dieser ist oft unbefriedigend, oft dunkel, räthselhaft, und sich widersprechend. Von einer Schöpfungstheorie überhaupt, wenn sie von gewißen Principien zur Erklärung des Details der Natur herabsteigt, kann man nichts besseres erwarten, und am wenigsten kann man es von einer aus der Periode der Pythagoreer und des Plato, wo die Physik noch in ihrer Kindheit war. Treffliche Bemerkungen über den Timäus enthält die Kritik der Bearbeitung desselben vom Hrn. Höpfel in der Allgem. Lit. Z. 1796.

§. 216.

Da **Plato** von der **Körperwelt** die Welt der **denkbaren Substanzen** specifisch absonderte, so mußte die Untersuchung des **Seelenwesens** überhaupt für ihn ein hohes Interesse haben, so wie uns die Resultate, welche er zog, merkwürdig seyn müssen, weil dadurch seine Theorie des Uebersinnlichen, und die Art, wie er sie entwickelte, noch mehr aufgehellt werden. Er dehnte den Begriff **Seele** (ψυχη) auf jedes **selbstthätige** Princip von Wirkungen aus. Manche Wirkungen aber waren von der Beschaffenheit, daß er zwar aus ihnen auf ein selbstthätiges Princip schließen zu können glaubte, aber diesem doch keine Wirksamkeit nach einem Vernunftzwecke, sondern eine bloß mechanische, zugestehen konte. Daher theilte er die **Seelen** überhaupt ein in **vernünftige** und **unvernünftige** (λογιστικη, αλογος). Jene sind der **Materie**, als solcher, eigen; diese den **denkbaren Substanzen**. Zu den **vernünftigen** Seelen gehörte zuvörderst die unbedingte Intelligenz (die **Gottheit**), dann die **menschliche** Seele, sofern sie **Vernunftwesen** ist. Die **Gottheit** ist ein Seelenwesen **ohne Körper**, und daran ist sie von der **menschlichen** Seele zu unterscheiden, als welche mit einem Körper verbunden ist; denn, abstrahirt vom Körper, ist die menschliche Seele ein Product

der

der göttlichen. Die menschliche Seele überhaupt äußert sich durch Vorstellungen, Begierden und Gefühle. Nun sind gleichwohl nicht alle Begierden und Gefühle im Vernunftwesen gegründet; deswegen müssen mit der Seele noch besondere Kräfte verknüpft seyn, die zu ihr in der Vereinigung mit dem Körper gehören, aber eigentlich materielle Kräfte sind. Plato nennt diese Kräfte thierische unvernünftige Seelen, und nimmt deren im Menschen zwey an, eine, welche die Mutter von Begierden ist (επιθυμητικον μερος ψυχης), die andre, welche die Gefühle der Lust und Unlust erzeugt (θυμητικον). Mit der vernünftigen Seele stehn dieselben dadurch in Verbindung, daß jene ihre Bestrebungen, und ihre Veränderungen (ορεξεις, παθηματα, κινησεις) ins Bewußtseyn aufnimmt, wodurch diese auch erst Empfindungen (αισθησεις) und vorgestellte Begierden werden, so daß ein Einfluß derselben auf die vernünftige Seele möglich wird. Auch die Pflanzen haben deswegen Seelen, oder materielle Kräfte, die selbstthätig wirken, aber die Veränderungen, welche durch sie erzeugt werden, gelangen zu keinem Bewußtseyn, wie beym Menschen. Außer von den unvernünftigen Seelen im Menschen und in der belebten Natur, redet Plato auch noch von einer rohen Seele, die ursprünglich in der Materie enthal-

ten

ten war, dem ewigen Principe unregelmäſſiger Bewegungen. Da die **unvernünftige** Seele der **Körperlichkeit** einwohnt, ſo iſt ſie auch den Geſetzen derſelben unterworfen; ſie iſt alſo **ſterblich** (θνητη), ſtatt daß das Vernunftweſen **unvergänglich** iſt (ἀθανατη); ſie iſt ihrer Natur nach der **vernünftigen** Seele entgegengeſetzt, und mit ihr im Streite, obwohl derſelben an Würde und Kraft untergeordnet, falls dieſe die Herrſchaft nicht ſelbſt aufgiebt. Die Lehre von dem **unvernünftigen** Seelenweſen verweilt übrigens im Gebiete der Erfahrung; iſt alſo ein Gegenſtand der empiriſchen Pſychologie. Hier kann zunächſt nur die Platoniſche Vorſtellungsart von der Seele als **Vernunftſubjecte** erwogen werden.

Philebus p. 211 ſq. Sophiſta p. 268. Timaeus p. 326. 385 ſq. De republ. VIII. p. 203. IX. p. 239. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. III. S. 48 ff.

§. 217.

Der beſſere Weg, welchen Plato zur Entdeckung der Principien der geſamten menſchlichen Erkentniß eingeſchlagen hatte, leitete ihn auch zu verhältnißmäßig richtigern Begriffen vom abſoluten Seelenſubjecte des Menſchen, als ſeine Vor-

Vorgänger und Zeitgenoßen hegten. Die Analyse der Thatsachen des Bewußtseyns zeigte ihm die Seele als ein vorstellendes, begehrendes und fühlendes Subject. Er bemerkte zwar die Verschiedenheit dieser Aeusserungen, und folgerte daraus verschiedene **Vermögen** der Seele; weil indessen das Begehren und das Gefühl durch das **Vorstellen** oft bestimmt wird, jede Begierde und jedes Gefühl auch überhaupt vorgestellt werden muß, so erklärte er das **Vorstellungsvermögen** für das **oberste**. Die Vorstellungen bekomt die Seele entweder von außen durch die Sinne, oder sie selbst erzeugt sie durch innere Kraft; in jenem Falle ist das Vorstellungsvermögen von Körper abhängig; in diesem nicht. Hiernach unterschied **Plato** einen edlern und unedlern Theil der Seele; dieser war das sinnliche Vorstellungsvermögen; jener das **reine Vernunftvermögen**, dasjenige im Menschen, was ihn der göttlichen Intelligenz ähnlich macht. Das letztere betrachtete er also als das eigentliche **Vernunftsubject**. Die Prädicate, welche er ihm beylegte, beruhen auf der Natur der **Idee**, wodurch daßelbe gedacht wird. Es ist das Subject der Vermögen, mittelst welcher es wirkt, und in allen seinen Aeußerungen ist es Eines und daßelbe. Zu seinem Wesen gehören also **Einheit** und **Mannichfaltigkeit**; Einheit sofern alles Denken sich auf Ein Subject beziehen muß; Mannichfaltigkeit, sofern das wirkliche

Den-

Denken ſelbſt ein Wechſel von Beſtimmungen des Subjects iſt. Als Quelle der Einheit iſt es nicht **anſchaulich**, ſondern nur durch eine Idee denkbar; es iſt eben deswegen **unveränderlich** und mit ſich ſelbſt **identiſch**. Als verſchieden vom Körperlichen iſt es **unkörperlich (geiſtig)**, weder aus mehr Theilen zuſammengeſetzt, noch das Reſultat einer Zuſammenſetzung (eine **Harmonie**). Wäre es das letztere, ſo könte es nicht unbedingte Einheit ſeyn; denn es hienge von (zuſammenzuſetzenden) Theilen ab, deren Exiſtenz vorhergienge, deren Natur ſeine Wirkſamkeit beſtimmte, anſtatt daß es doch unabhängig wirkt; es müßten auch die Seelen mehr und weniger Seelen ſeyn, da der Grad der Harmonie eine Verſchiedenheit zuläßt.

De legg. X. p. 81. De republ. IV. p. 349. 360. ſq. IX p. 276. 357. Phileb. p. 258. Alcibiad. I. p. 65. Phaedo. p. 149 ſq. Timaeus p. 312. ſq. Ich geſtehe, daß mir dieſe Stelle nicht ſo dunkel ſcheint, wie ſie mehrern Auslegern, und auch Hrn. Tennemann, geſchienen hat. Vielleicht liegt es daran, daß ich in die Platoniſche Pſychologie nicht ſo tief eingedrungen bin, wie dieſer Gelehrte, und deswegen keine Schwierigkeit finde. Meines Bedünkens wird die Bildung der menſchlichen Seele beſchrieben, nicht als bloßen Vernunftſubjects, ſondern als mit einem Körper verbunden. — Phaedo p. 178 Epinomis p. 253. Der

Haupt-

Hauptsitz der Platonischen Seelenlehre ist im Phädon und Timaeus. — Daß Plato kein Materialist war, ist unleugbar. Ob er aber den Begriff der Geistigkeit ganz rein und scharf gefaßt habe, kann man bezweifeln. Die Prädicate der äußern Sinne schloß er ganz von der Seele aus; er trennte auch den Raum gewiß von ihr; mithin war er wenigstens dem Begriffe der Geistigkeit sehr nahe, wenn er ihn auch nicht ganz erreichte. Von dieser Seite macht seine Seelenlehre vorzüglich Epoche; denn seine Vorgänger waren sämtlich Materialisten.

§. 218.

Bey der Forschung über die Natur der Seele an und für sich war dem **Plato** mit Recht auch die **Vereinigung** derselben mit einem **materiellen Körper**, die **Beschaffenheit** dieser Vereinigung, und die **Veranlassung** dazu, ein interessanter Gegenstand. Indessen sind seine Lehren über diesen Punct nicht einstimmig. Soviel ist klar, daß er die **Präexistenz** der Seele vor ihrem Eingange in den thierischen Körper annahm; aber über die **Grenze** der Präexistenz, und über die **Ursache** der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe, kommen bey ihm widerstreitende Behauptungen vor. Im **Timäus** läßt er die Seelen vom Schöpfer gebildet werden, und diesen den Untergöttern be-

fehlen, Körper zu machen, um ſie mit den Seelen zu vereinigen. Hier nimmt er alſo zwar Präexiſtenz der Seelen, aber doch eine **Entſtehung** derſelben an. Hingegen im **Phädrus** heißt die Seele ein **unentſtandenes** unerſchaffnes Weſen; ſie hatte vor dieſem Leben ihren Aufenthalt in einem der Sterne, und ihre thieriſchen der Geiſtigkeit unwürdigen Begierden gaben die Veranlaſſung dazu, daß ſie in einen materiellen Körper verſetzt wurde, aus welchem ſie, wenn ſie noch tiefer von ihrer Würde herabſinkt, in andre gröbere Körper wandern muß, anſtatt daß ſie zu ihrem urſprünglichen Wohnſitze, dem Sterne, zurückkehrt, wann ſie ſich zu ihrem angeſtamten Adel erhebt. Der Widerſpruch läßt ſich vielleicht auf folgende Weiſe heben: **Plato** äußerte die leztern Hypotheſen in frühern Dialogen, dem **Phädrus**, **Phädon**; die erſtere in dem ſpätern, dem **Timaeus**; die erſtere kann alſo für diejenige gelten, die er vorzog. Man kann aber auch ſagen: Der **Timaeus** enthalte zum Theile eine fremdartige Kosmogonie, die nur den Platoniſchen Lehren aſſimilirt iſt, aber nicht immer ſich genau mit denſelben verträgt; dann wären die leztern Hypotheſen als ächt Platoniſch vorzuziehen. Dieſer Ausweg dürfte der beſte ſeyn. Wie **Plato** ſich die Ewigkeit der Seelen als möglich vorſtellen konte, ließe ſich denn ſo begreifen, daß ſie von Ewigkeit her durch den **göttlichen Verſtand** gedacht wurden, und

durch

durch und mit demselben, wie die Ideenwelt überhaupt, existirten. Daher behauptete er auch, daß das Geisterreich sich immer gleich und daßelbe sey, an Zahl weder größer noch geringer würde. Der Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper ist nach der Vorstellungsart im Phädrus ein bloß mythisches Philosophem, zu deßen Gebrauche Plato durch die natürliche Anlage des Menschen zum Bösen bewogen wurde. Wahrscheinlich entlehnte er daßelbe aus einer orientalischen Tradition. Im Ganzen ist in seinen Hypotheſen über die Verbindung von Seele und Körper sehr viel Schwankendes; und es war auch natürlich, daß er sich dabey in Schwierigkeiten verwickelte, da die Vernunft, wenn sie diesem Gegenstande nachspürt, sich über den Horizont ihrer Erkenntniß hinauswagt. So erschien ihm einerseits der Körper, als der Kerker der Seele, als die Quelle des physischen und moralischen Uebels; andrerseits konte er auch das Gute und Angenehme nicht verkennen, was die Verbindung von Seele und Körper gewährt; das mußte ihn wiederum in seinen Muthmaaßungen, daß die Verbindung eine moralische Strafe seyn solle, ungewiß machen. Auch blieb die Frage übrig, wie war es möglich, daß die Seelen vor ihrer Verbindung mit der Materie unreine Begierden hatten?

Timaeus 306. 312. 325. ſq. Phaedrus p. 318 ſq. Philebus p. 247. Phaedon p. 148. ſq. 188. ſq. De republ. X. p. 316.

§. 219.

Aus der Vorausſetzung der Seele als eines unmateriellen und unveränderlichen Weſens, welche **Plato** machte, würde man folgern können, daß auch die **Unſterblichkeit** der Seele nach dem Tode des Körpers ein Artikel ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung, oder zum mindeſten ſeines philoſophiſchen Glaubens, geweſen ſey. Dieſe Folgerung wird aber ausdrücklich beſtätigt durch die berühmte Unterſuchung, welche er, vornämlich im **Phädon**, über den Gegenſtand insbeſondre angeſtellt hat, wo er die Unſterblichkeitslehre auf eine Art zu begründen ſuchte, die bey allem, was man daran vermiſſen kann, immer merkwürdig ſeyn wird, ſo wie ſie bis auf unſre Zeiten herab, bevor die Kritik der reinen Vernunft erſchien, eine faſt kanoniſche Autorität behauptet hat. Er gieng dabey von dem durch die alte Ueberlieferung hergebrachten religiöſen Volkswahne aus, daß die Seelen nach dem Tode in den **Hades** giengen, und dort einen Zuſtand moraliſcher Vergeltung zu erwarten hätten. Hierinn liegt der Grund, warum er vorläufig den Begriff der **Unſterblichkeit** nicht zergliederte, und die Bedingungen der Möglichkeit der-

derselben feststetzte. Er nahm **Unsterblichkeit** schlechthin als Fortdauer des vernünftigen Seelensubjects mit der Fähigkeit zu denken und zu handeln an; und was ihm diese Supposition erleichterte, war, daß er den **innern Sinn überhaupt** (das Vermögen des Bewußtseyns) als eine wesentliche Eigenschaft des Seelensubjects betrachtete, alles **Leben** des Körpers für eine Wirkung der Seele, und den Körper an sich selbst für eine todte materielle Maschine hielt. Gerade darum aber war die Unsterblichkeitslehre dem **Plato** von der höchsten Wichtigkeit, weil sie, worauf von jeher der Glauben schon der gemeinen Menschenvernunft hindeutete, mit dem Interesse der Sittlichkeit, und der menschlichsten Hoffnungen und Wünsche, aufs engste verbunden ist; eine Verbindung, welche zuerst die **Sokratiker**, und unter ihnen am meisten **Plato**, erst in ihrer vollesten Deutlichkeit erkannten; weil eben sie es waren, die zuerst auf das moralische Bedürfniß der Menschheit ihre Aufmerksamkeit wandten. **Plato** mußte nach seiner theoretischen Philosophie das gegenwärtige Leben nur als einen **transitorischen** Zustand der Seele ansehen; er würde alle seine übrigen Lehrsätze über Welt, Gott und Seele haben aufgeben müssen, wenn für ihn eine gültige Argumentation denkbar gewesen wäre, welche die **Vergänglichkeit** der Seele erwiesen hätte. Noch weniger konte er die Nothwendigkeit der Tugend

begründen, wenn die Exiſtenz des Menſchen auf das Sinnendaſeyn eingeſchränkt werden mußte. Daß er nicht unmittelbar aus dem Begriffe der **Pflicht** die Unſterblichkeit, und ihren für die Vernunft einzig anerkennbaren Charakter, herleitete; war natürlich. Für ihn waren noch die theoretiſchen Gründe bündig, und mußten es nach ihrem Zuſammenhange mit ſeinen übrigen Principien ſeyn. Auch würde der Glaubensgrund, den **Kant** aus dem Bedürfniße der praktiſchen Vernunft entwickelt hat, nicht die Stärke haben, wenn **Plato** und andere große Denker vor ihm nicht die theoretiſchen aufgeſucht hätten, nach deren Prüfung und Erſchütterung denn freylich nichts anders übrig war, als der aus der Moral hervorgehende Glauben.

S. den **Phädon.** Sympoſ. p. 240. Gorgias p. 172. De republ. I. p. 153. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Ph. B. III. S. 98.

§. 220.

Die beſondern Beweisgründe, wodurch **Plato** die Fortdauer der Seele, als eines abſoluten Subjects, nach dem Tode des Körpers, darzuthun meynte, waren folgende: **Erſtlich:** Der Begriff der **Veränderung** erfodert den Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande

in

in den entgegengesetzten. Wenn es also ein Sterben giebt, wie dieses die Erfahrung täglich lehrt, so muß aus dem Sterben das Leben wieder hervorgehn, indem bey der Einförmigkeit des Zustandes, wo ein bloßes Sterben statt fände, bald **nichts** mehr vorhanden seyn würde. Das **Sterben** ist aber eine bloße Veränderung des Seelensubjectes (eine Trennung vom Körper), und muß also nach dem Gesetze der Veränderung **Leben** (Verbindung mit einem neuen Körper) zur Folge haben. **Zweytens**: Die Seele hat angebohrne **Ideen**; diese kann sie nicht während dem gegenwärtigen Sinnenleben sich erworben haben; denn sie drücken ein Unveränderliches aus, was die Erfahrung nicht für die Erkentniß liefert; die Seele muß also schon **präexistirt** haben, sey es nun in einem andern Körper, oder als absolute denkende Substanz; die sinnlichen Eindrücke dienen nur dazu, die Erinnerung an diese vor dem Leben erhaltenen Ideen wieder zu erwecken. So wie aber die Seele vor diesem Leben vorhanden war, wird sie auch nach dem Ende deßelben fortdauern. **Drittens**: Die Seele ist **einfach** (§. 217); eine Auflösung des Einfachen ist unmöglich, weil hier keine Theile sind; also kann auch die Seele nicht aufgelöst werden, oder **sterblich** seyn. Wollte man die Seele als eine **Harmonie** (Resultat der Zusammensetzung des Körpers) betrachten, so wäre sie in diesem Falle

zwar auch kein materieller Gegenstand; und würde dennoch mit dem Tode des Körpers aufhören zu seyn; allein es läßt sich auch nicht erweisen, daß die Seele nur eine solche Harmonie, ein Accidens des Körpers, sey. Soll aber der Seele bloß eine edlere Natur, und dieser zufolge eine längere Dauer, als dem Körper, zugeschrieben werden, so daß sie vermöge der Voraussetzung vielleicht mehr Körper durchwandern könne; aber doch am Ende mit einem derselben zugleich ihren Untergang fände: so widerspricht dies der Natur der Seele, die Ursache des Lebens ist, und mit dem Prädicate der Sterblichkeit sich niemals verträgt. Ist die Seele einfach, so ist sie auch unzerstörbar, und ihre Fortdauer muß ewig seyn. **Viertens:** Die Seele hat das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst; sie ist absolute unbedingte Ursache, die in ihrer Wirksamkeit durch nichts höheres bestimmt wird; mithin kann es auch keine Ursache außer ihr geben, die ihrer Thätigkeit ein Ende machte; könten unbedingte Ursachen vernichtet werden, so würde das Chaos wiederkehren; die Seele ist also als selbstthätiges Princip unvergänglich. **Fünftens:** Das Gute erhält und vervollkommnet; das Böse verdirbt und zerstört. Nun ist die Seele zwar innern Uebeln unterworfen, welche sie unvollkomner machen z. B. der Unwissenheit, der Lasterhaftigkeit; aber keines dieser Uebel kann sie zerstören; vielmehr

mehr bleibt sie dabey in ihrer Wirkungskraft dieselbe, und verräth diese wohl gar in einem erhöhten Grade. Da innere Uebel sie nicht zerstören, können es noch weniger äußere thun. Die Seele muß also unsterblich seyn.

S. den Phädon. Vgl. Phaedrus p. 318. So scheinbar stringent diese Gründe beym ersten Blicke sind, so beweist doch keiner unter ihnen, was er beweisen soll. Der erste beruht auf der Supposition, die zu erweisen ist: daß die Seele, als das Subject der Veränderungen (des Lebens und Todes) fortdaure. Auch bedarf er noch einer andern nicht minder unerwiesenen Voraussetzung, daß die Zahl der Seelen sich gleich bleiben müsse, und weder vermehrt noch vermindert werden dürfe. — Der zweyte stützt sich nicht nur auf die angenommene Existenz der Ideen a priori, die Plato freylich für über Zweifel erhaben wähnte, sondern auch auf die unentschiedne Gewißheit der Behauptung, daß die Seele dieselben unter keiner andern Bedingung, als in einem Zustande vor dem gegenwärtigen, erlangt haben könne; einer Behauptung, welcher doch gleich die Möglichkeit entgegenzusetzen war, daß die Ideen ihrem formellen Entstehungsgrunde nach in der Natur des Vorstellungsvermögens lägen. Ohnehin konte man einräumen, die Seele habe sich die Ideen in einem Vordaseyn erworben, und es folgte daraus nicht, weder daß die Seele von Ewigkeit her existire, noch daß sie ewig fortdauern werde. —

Der dritte Beweis geht abermals von einer petitio principii aus: daß die Seele einfach sey. Die Einfachheit läßt sich nie erweisen, da wir die Seele, als Ding an sich, nicht erkennen mögen. Der Platonische Begriff der Einfachheit ist übrigens nicht ganz mit dem neuern Begriffe einerley. Plato erklärte die Seele nur für einfach, sofern sie ein anderes Wesen, als die Materie sey, folglich unauflösbar, unzerstörbar wäre. Diese Verschiedenheit des Seelenwesens folgerte er aber wiederum aus der absoluten Selbstthätigkeit. Wenn er sagt: daß das Prädicat Tod sich nicht mit der Seele, als Principe des Lebens, vertrage, so gilt das allerdings, solange man die Seele als existirendes Lebensprincip annimmt; hebt man sie aber, als solches, auf, fällt auch der Widerspruch weg. — Der vierte Beweis, welcher unmittelbar aus der absoluten Selbstthätigkeit der Seele hergenommen ist, die keine höhere Bedingung habe, wird dadurch ungültig, daß jene Selbstthätigkeit bloß ein Merkmal des Selbstbewußtseyns ist, welches, während es statt findet, auf die Existenz der Seele schließen läßt; aus welchem man aber nicht auf die nothwendige Fortdauer des Seelensubjectes selbst schließen kann. — Der lezte Beweis endlich zeigt nur, daß die uns bekanten Uebel die Seele nicht zu zerstören vermögen. Es fließt aber nicht daraus, daß es überall keine Kraft geben könne, welche die Seele zu zerstören im Stande wäre.

§. 221.

§. 221.

So wie Plato über die Präexistenz der Seele und die Art derselben manches träumen, oder mit dem Factum überhaupt, das ihm einmal aus philosophischen Gründen annehmlich geworden war, diesen und jenen Mythus verbinden konte; so hatte auch seine vernünftelnde Phantasie in Ansehung der Vorstellungsart vom Zustande nach dem Tode einen freyen Spielraum. Er hielt es für möglich, daß die Seele nicht nur in Verbindung mit mancherley Körpern, sondern auch als bloße Intelligenz, existiren könne. Das leztere war sie in ihrem ursprünglichen Zustande, wo sie auf einem der Sterne ihren Wohnsitz hatte, und zuerst ihre reinen Ideen entwickelte und verfolgte, so wie sie ihr von der Gottheit mitgetheilt waren; denn daß sie dieselben durch Anschauung einer realen intelligibeln Welt empfangen haben sollte, ist dem wahren Geiste des Platonismus entgegen. Um die Ursache der Verbindung der Seele mit einem Körper zu erklären, nahm Plato den ägyptischen Mythus von der **Seelenwanderung** zu Hülfe. Nur verstand er dieselbe in ihrem eigentlichen Sinne, nicht, wie die **Aegyptier** sie nahmen, als ein Symbol der ewigen Fortdauer der Seele. Er gab ihr den moralischen Zweck, ein Bildungs und Läuterungsmittel für die Seele zu seyn, um

sie

sie von den irdischen Schlacken zu reinigen, die ihr durch ihre Schuld anhafteten. Der Körper, mit welchem sich die Seele verbindet, entspricht immer ihrem moralischen Zustande; er ist gröber und sinnlicher, je mehr die Seele sich den Lüsten und Begierden ergab, während sie in dem Körper wohnte, welchen sie verläßt. Ist hingegen die Seele geläutert, und hat sie sich durch Ringen und Streben nach theoretischer und praktischer Vollkommenheit der ursprünglichen Würde ihrer Geistigkeit wieder genähert, kehrt sie zu dem Sterne zurück, der ihr wahrer himlischer Wohnplatz ist.

Phaedo p. 159 sq. Phaedrus p. 326. Meno p. 352. Timaeus p. 326 ff. — Die Verbindung der Seele mit einem neuen Körper geschieht im Momente der Zeugung (Timaeus p. 433). Der Zeugungstrieb wird alsdenn bey den Individuen, durch welche jene Verbindung bewirkt werden soll, so stark, daß er Befriedigung erheischt. Das war eine Hypothese, um deren natürliche Begreiflichkeit sich der Philosoph, der sie ersann, nicht weiter bemühte.

§. 222.

Durch die Trennung der beyden entgegengesetzten Naturen, des Materiellen und des Gei-

Geistigen, und die Aufklärung ihres specifischen Unterschiedes, wurde auch die Abweichung des Plato in der Vorstellung der Welt, ihrer allgemeinen Merkmale, und ihres Ursprungs, von der Meynung seiner Vorgänger bewirkt. So lange man das Seelenwesen nicht in einem Gegensatze mit der Materie dachte, war man nur bemüht, letzte physische Gründe der Welt zu entdecken; und blieb bey diesen stehn, so unbefriedigend sie immer seyn mochten. Sobald man aber einmal den Begriff einer geistigen Kraft aufgefaßt hatte, thaten physische Gründe überhaupt nicht mehr Genüge; wie schon das Beyspiel des Anaxagoras lehrt, obgleich dieser in seiner Kosmogonie sich noch größtentheils an dem Mechanism hielt, und seinen Begriff einer geistigen Welturſache nicht genug verfolgte und anwandte. Die Sokratische Philosophie, die ihre populare Gotteslehre auf die Moral und Teleologie stützte, und dadurch den Begriff von Endursachen, welche eine Vernunft voraussetzen, wodurch sie bestimmt werden, der Speculation zuführte, machte vollends jede mechanische Erklärung der Welt unzulänglich. Plato war es, der nun die Teleologie in kosmologischer Hinsicht benuzte, was Sokrates und mehrere seiner Schüler bey ihrer Verachtung aller Metaphysik nicht gethan hatten. Er betrachtete die Welt als das Werk einer Intelligenz, und nach einem

höch-

höchſten Vernunftzwecke gebildet, und auf dieſem Wege glaubte er das lezte mögliche Ziel der Forſchung zu finden, was die Phyſiker bisher vergeblich geſucht hatten. Die Beſtandſtücke der Welt waren ihm Materie und Geiſt; aber ſo, daß die Kräfte und Geſetze jener der nach Vernunftzwecken wirkſamen Kraft der Intelligenz untergeordnet waren.

Phaedo p. 217.

§. 223.

Dem zufolge wurden auch nachſtehende allgemeine Merkmale der Welt vom Plato angenommen: Erſtlich: Die Welt iſt der Inbegriff aller Subſtanzen überhaupt mit Ausſchluße ihres unbedingten Urhebers (der Gottheit). Zweytens: Sie beſteht aus Körper und Seele. Der Stoff des Körpers iſt die formloſe Materie; die aber durch beſtimte Arten der Begrenzung eine Form empfängt, dadurch in die vier Elemente übergeht, aus welchen die einzelnen ſogenannten Weltkörper gebildet ſind. Die Seele iſt nothwendige Bedingung der Welt, theils, weil es ſonſt an einem abſoluten Principe der Bewegung mangelte, theils, weil die Geſtirne (wegen der Regelmäſſigkeit ihrer Bewegung) Seelen enthalten müſſen, wie auch die

die Thiere und Menschen; theils endlich, weil die Ordnung, Zweckmäßigkeit, Schönheit der Dinge nicht in der Materie ihren Grund haben kann. Nach diesen Begriffen ist also die Welt überhaupt ein lebendes Thier (ζωον). **Drittens:** Die Welt ist entstanden; denn sie wird empirisch wahrgenommen; hat zufällige veränderliche Bestimmungen; und setzt eine unbedingte Ursache voraus. **Viertens:** Da in der Welt Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit sind, so muß diese unbedingte Ursach eine **Intelligenz** seyn, und da die Welt alles begreift, deßen Wirklichkeit möglich ist, muß diese Intelligenz das vollkommenste Wesen seyn (Gott). **Fünftens:** Gott, als das vollkommenste Wesen, mußte die Welt nach dem **vollkommensten** Ideale denken, sie also sich selbst so sehr verähnlichen, wie möglich. Die Welt mußte also alle möglichen lebenden und vernünftigen Wesen befassen. **Sechstens.** Das **Weltideal**, so ferne es von Gott gedacht wird, macht die **intelligible Welt** aus; die **sichtbare** Welt ist nach jener gebildet, und zwar dadurch, daß die **Materie** mit den Ideen verbunden wurde. **Siebentens.** Damit die **sichtbare** Welt dem **Ideale** möglichst entspräche, was die Vollkommenheit ihres Schöpfers mit sich brachte, umfaßte die Bildung Gottes die **gesammte Materie**, und brachte in derselben alle möglichen Formen zum Daseyn. Daher ist die Welt

Ein

Ein unendliches All mannichfaltiger Dinge vermöge der Idee, nach welcher ſie geformt wurde. Ihre äußere Geſtalt dachte ſich **Plato** kugelförmig, weil dieſe Figur die vollkommenſte iſt, und alle andere Figuren in ſich ſchließt. Ferner bildete Gott die Welt **unzerſtörbar** und **unveränderlich dem Ganzen nach**; ſo daß zwar Beſtimmungen entſtehn und verſchwinden, einzelne Dinge aufgelöſt werden, und ſich zu neuen Dingen umgeſtalten; aber doch alles, was einmal im Reiche der Weſen vorhanden iſt, ſeinem Grundbeſtande nach bleibt. Durch eine äußere Urſache außer der Gottheit könte ohnehin die Welt nicht zerſtört werden, da nichts außer der Welt mehr exiſtirt; und die Gottheit ſelbſt, als der Repräſentant der Vollkommenheit, wird ſie nicht zerſtören wollen. Endlich verlieh Gott auch der Welt die zweckmäßigſte Bewegung im Kreiſe, die auch der Vernunftthätigkeit in der Welt am angemeſſenſten iſt. **Achtens**: Das **Weltideal** iſt ewig und ſich gleich, wie die Gottheit ſelbſt es iſt; es gehört zu ihrem Weſen. Die **ſichtbare** Welt, als das Werk göttlicher Bildung, iſt inſofern **entſtanden**; allein die Gottheit machte ſie durch die unaufhörlich fortwährende Veränderung, indem ſie ihrem Weſen nach fortdauert, zu einem **Bilde des Aeon.**

Philebus p. 244. Sophista p. 266. Polit. p. 30. De republ. VI p. 121. VII p. 158. Timaeus p. 300 sq. — Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. III. S. 164 ff. — Tiedemann's Geist der specul. Phil. B. II.

§. 224.

Alle Regelmässigkeit der Bewegung leitete Plato von einer vernünftigen Ursache her, welche nach Zwecken wirke, und selbstthätig sey. Er legte also auch der Welt eine Seele bey, sofern sich in ihrer Bewegung, z. B. in der Bewegung der Gestirne, Regelmäßigkeit offenbart. Die regellose Bewegung mußte ebenfalls ein Seelenprincip haben, da sie zwar keine vernünftige aber doch eine ursprünglich selbstthätige Ursache voraussetzte: deswegen unterschied Plato zwey Weltseelen, eine gute, und eine böse. Die letztere ist der Materie eigen, und bezeichnet überhaupt alle die rohen physischen Kräfte, die chaotisch gegen einander arbeiten, ohne durch irgend ein Gesetz oder einen Zweck regiert zu werden. Sie ist auch im gebildeten Weltzustande der Grund aller Unordnung, alles physischen und moralischen Uebels, und aller Unvollkommenheit. Um die Materie zu einer Welt umzuschaffen, mußte das Regellose in das Gegentheil verwan-

delt werden, und das konte nur durch eine Verknüpfung der vernünftigen Bewegkraft mit der böſen Weltſeele geſchehen. Die vernünftige Bewegkraft mit der böſen Weltſeele verbunden machen die gute Weltſeele aus. Die Weltſeele alſo überhaupt im gebildeten Weltzuſtande enthält zwey entgegengeſetzte Principien; das eine iſt die Urſache von der Regelmäſſigkeit der Bewegung (ταυτον); das andre die Urſache der Auflöſung, der Veränderung und Unregelmäßigkeit (θατερον). Ueberhaupt iſt aber die Weltſeele ein Inbegriff von Kräften, welche die Thätigkeiten beſtimmen, die, ſofern ſie von einem Vernunftzwecke regiert werden, eben vermöge deßelben, in der Gottheit, ſofern ſie aber dem Vernunftzwecke entgegenſtreben, in der Materie, ihren letzten Grund haben. Um die Art vorſtellbar zu machen, wie die Gottheit die Kräfte und ihre Wirkungen anordnete (die gute Weltſeele mit der böſen verband), bediente Plato ſich Pythagoreiſcher Lehren von dem Verhältniße in der Bewegung der Geſtirne, die man nicht mehr in ihrer Vollſtändigkeit und Deutlichkeit kennt, und die auch mehr in die Geſchichte der Phyſik, und der Aſtronomie, als der Philoſophie, gehören. Uebrigens vermochte die Gottheit wohl die Kräfte der böſen Weltſeele einzuſchränken, und ſie einer Regel der Ordnung zu unterwerfen; aber ſie vermochte nicht ihre abſolute Wirkſamkeit ganz zu bändigen. Dadurch blieb die böſe Weltſeele

immer

immer der Grund des physischen und moralischen Uebels in der Welt, das die Gottheit nicht vermeiden konte, wenn sie es auch vermöge der vollkommensten Güte ihres Zwecks hätte vermeiden wollen. Für den Menschen ist die Verbindung seiner Seele (des guten Princips) mit der Materie die Quelle unordentlicher Begierden und Leidenschaften, wodurch die reine Aeusserung der Vernunft gehindert, und der Mensch zum Laster verführt wird. Die Tugend des Menschen kann deswegen nichts anders seyn, als wie ein fortwährender Kampf mit dem Hange zur Untugend, der aus dem Körper entspringt. Die Gottheit wurde hiebey gewißermaaßen dadurch gerechtfertigt, daß sie dem Menschen die Freyheit, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, und das Vermögen verlieh, die Anreizungen des letztern zu besiegen.

Timaeus p. 310 sq. Philebus p. 244. Polit. p. 22. sq. Plato's Ausdruck der im §. vorgetragenen Sätze ist nicht immer ganz philosophisch. So nennt er zuweilen die Seelen der Gestirne, oder die bewegenden Kräfte derselben, Götter. Hieran muß man sich aber nicht stoßen. Er fand dazu Veranlassung theils in dem durch die ältern Philosophen gewöhnlich gewordenen Sprachgebrauche, wo man die Kräfte personificirte, und unter dem Bilde von Göttern vorstellte; theils in seinen bürgerlichen Verhältnißen, die ihm eine Schonung des Volkswahnes noth-

nothwendig machten. Vielleicht war er auch ſelbſt von dieſem noch nicht ganz frey, und ſeine Vernunft, erſt kaum von den Banden abergläubiſcher Religiöſität losgeriſſen, war noch zu ſchüchtern, um einen beſtimten Ausdruck ihrer Ueberzeugungen zu wagen.

§. 225.

Die Ideenlehre des **Plato**, ſeine auf dieſe gegründete Kosmogonie, und das Bedürfniß der Sittlichkeit, nöthigten ihn nicht nur, ein letztes unbedingtes vollkommenſtes Weſen anzunehmen (die **Gottheit**); ſondern gaben ihm auch die Kriterien an die Hand, um den Begriff dieſes Weſens feſtzuſetzen (**Theologie**). Gleichwohl hatte er mehr als Ein Motiv, in dieſer Unterſuchung und Lehre mit Vorſicht und Aengſtlichkeit zu verfahren. Nicht nur war ſelbſt die Erreichung des Gegenſtandes (der wiſſenſchaftlichen Erkentniß von Gott) mit unüberſteiglichen Schwierigkeiten verknüpft; es ſey ſchwer, urtheilte **Plato** in einer berühmten Stelle des **Timäus**, den Urheber und Vater des Univerſums zu finden, und faſt unmöglich, wenn man denſelben gefunden hätte, ihn dem Volke mitzutheilen; ſondern auch die herſchende Religion der griechiſchen Staaten, und die Anhänglichkeit des Pöbels an derſelben, verboten es dem Philoſo-

losophen, sich mit Offenheit über jenen Gegenstand zu äussern. Wenn man daher alle einzelne Behauptungen des Plato in seinen Werken, die man theologische nennen könte, zusammennimmt, so scheinen sie oft einander zu widersprechen; indem er zuweilen aus seinen übrigen philosophischen Principien folgerecht raisonnirt; zuweilen aber sich an den Volksglauben anschließt, und diesen sogar auf eine vernünftigere Art nach dem Beyspiele des Sokrates zu erklären sucht. Indessen muß man hier nur zwischen Plato dem Weltweisen, und Plato dem Bürger und Volksschriftsteller, unterscheiden; so lassen sich jene Widersprüche leicht auflösen; und er hat überdem sehr bedeutende Winke ausgestreut, an denen sich seine wahre Meynung erkennen läßt, und durch den ironischen Ton, in welchem er hin und wieder von der Volksreligion spricht, hinlänglich bewiesen, daß es ihm mit den Behauptungen und Lehren zu Gunsten dieser kein Ernst war. Bey seiner Beurtheilung der Volksreligion trennte er die vergötterten Menschen von den vergötterten Naturwesen. Er leugnet eine Vernunfterkentniß von den erstern geradezu ab; bezieht alle Meynungen von ihrer Existenz und ihren Eigenschaften auf die Auctorität der alten Dichtersagen und der Priester; widerräth aber den Glauben daran nicht, um nicht gegen die Gesetze des Staats zu verstossen, welche die Religion derselben einmal geheiligt hatten. Hin-

gegen die vergötterten Naturwesen z. B. die Gestirne, betrachtete er als Gegenstände, deren Daseyn sich nicht bezweifeln ließ, weil dafür die Anschauung bürgte; welche durch ihre regelmäßige Bewegung auch auf ihnen einwohnende, nach Zwecken einer Intelligenz sie regierende Kräfte, schliessen ließen, die ihre unmittelbare Bestimmung der Gottheit verdankten. Plato nannte jene Kräfte, als Seelenprincipe, göttliche Wesen, und hierinn stimmte er mit dem Sprachgebrauche überein, und beleidigte den Volksglauben nicht. Daß er die Götter der Griechen nicht im eigentlichen Sinne anerkannte, und überhaupt den Polytheism verwarf, erhellt offenbar aus den beyden Sätzen, die seiner Theologie zum Grunde liegen: Es könne nur Ein göttliches Wesen vorhanden seyn, das die Vernunft als ein solches anzunehmen gedrungen wäre; und: Das göttliche Wesen müsse das Ideal sittlicher Vollkommenheit darstellen; ein unsittliches könne nie göttlich seyn.

Timaeus p. 303. sq. De republ. II. p. 221. VI p. 110. De legg. X. p. 66. Critias p. 35. Cratyl. p. 265. Alcibiad. II. p. 99. — De legg. XII. p. 177. Euthyphr. p. 12. Phileb. p. 210. Phaedrus p. 312. Sympos. p. 229.

§. 226.

§. 226.

Soferne **Plato** aus seinen philosophischen Principien den Begriff der **Gottheit** festsetzte, stellte er sie als das ewige, höchste, allmächtige Wesen vor, als den Urheber des Weltideals und der Weltschöpfung und Erhaltung, als die ursprüngliche Quelle aller Vernunft. Er folgerte das Daseyn dieses Wesens, wie die übrigen **Sokratiker**, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, und auch aus der Nothwendigkeit einer ersten absoluten Ursache alles bedingten Vorhandenen. Insbesondre bewies er hiebey, daß die **Zweckmäßigkeit** kein willkührlich aufgestellter und erträumter Begriff sey; daß im Gegentheile, so wie er lediglich durch die Vernunft erzeugt werde, er vor der Vernunft eben die Gültigkeit habe, welche dem Begriffe einer bloß **physischen Natur** nur immer zukommen möchte. Dabey ließ er es nicht bewenden; er suchte darzuthun, daß selbst die **physische** Natur zur Erklärung der Möglichkeit ihres Daseyns ein **absolut unbedingtes** und zugleich **verständiges** Wesen zum Urheber erfodere. Eine Reihe bedingter Ursachen ist nicht hinreichend, weil hierinn das Daseyn der Welt immer nur zum Theile gegründet ist; indem sie eine höhere Bedingung voraussetzt, oder aus Nichts entstanden seyn müßte, was sich widerspricht; es muß also eine **erste absolute** Ursache geben,

die den Grund ihres Daſeyns und ihrer Thätigkeit in ſich ſelbſt hat. Eine ſolche ſelbſtthätige Urſache aber iſt in der **Körperwelt** nicht anzutreffen, die aus lauter bedingt wirkenden Urſachen beſteht; ſie muß eine **Seele** ſeyn; und da in der Welt Regelloſigkeit und Regelmäſſigkeit, ein Gutes und ein Böſes, vorhanden ſind: ſo müſſen für die Thätigkeiten in der Welt **zwey** Seelen angenommen werden, eine **böſe**, und eine **verſtändige** und **gute**, wovon denn die letztere die oberſte Urſache des **Ganzen**, und der **Ordnung** und **Regierung** deſſelben iſt. Auf eine andere Art führte **Plato** noch den Beweis für die Exiſtenz eines unbedingten verſtändigen und geiſtigen Urweſens aus der Verbindung der **Form** mit der **Materie**, und dem Daſeyn der **menſchlichen Seelen**, als vom Körper weſentlich verſchiedener Subſtanzen. Die **Materie** iſt das Unendliche; die **Form** theilt demſelben Beſtimmtheit und Einheit mit; und in Beziehung auf das Ganze iſt die Form nicht nur die Urſache beſtimmter einzelner Dinge, ſondern auch der Harmonie derſelben zum Ganzen. Dieſe Verbindung der Materie und Form iſt aber eine Erzeugung (**Schöpfung**), die ohne eine zureichende Urſache nicht denkbar iſt, und, weil ſie nach der Idee von Zwecken geſchieht, auch einer verſtändigen Urſache zur Erklärung bedarf. Dazu komt, daß die menſchlichen Seelen ebenfalls verſtändige Weſen ſind; aus der Materie, wel-

welcher der menschliche Körper seinen Stoff verdankt, können sie diese Eigenschaft nicht empfangen haben; es muß demnach ein geistiges Princip im Universum existiren, das der Urquell aller vernünftigen Geister ist.

De legg. VII p. 387. X. p. 68 sq. XII p. 229. Phileb. p. 240. sq. Phaedr. p. 318. Epinomis p. 252. — Daß der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes, den Plato, wiewohl auf eine noch mangelhafte und unvollendete Weise aufstellte, nicht stringent sey, ist von Kant in der Kritik der rationalen Theologie gezeigt worden. Auch hat sich Plato bey seinem Raisonnement Widersprüche und Inconsequenzen zu Schulden kommen lassen. Er folgerte einerseits daraus, daß in der Körperwelt die absolute Ursache der Thätigkeiten nicht enthalten sey, das Daseyn der höchsten Intelligenz (Gottes); und auf der andern Seite räumte er doch der Materie eine böse Seele ein, die ein absolutes Princip war; wodurch er jenes Datum, woraus er die Existenz Gottes bewies, wieder aufhob. — Eben so erklärte er auch die menschlichen Seelen für absolute selbstthätige Principe, und nahm folglich eine zahllose Menge absoluter Ursachen an. Damit hob er den Beweis auf, daß das Daseyn der menschlichen Seelen eine oberste Intelligenz, als ihren Urquell, voraussetze. — Der Beweis aus der Verbindung der Materie mit der Form war nicht gültiger. Das Factum (die Verbindung der Materie

und Form) iſt unerwieſen, und es konte von Ewigkeit ſtatt gefunden haben. Die Anwendung des Begriffes vom Cauſſalverhältniße auf die Welt als Ding an ſich, unabhängig von menſchlicher Vorſtellungsart, entbehrt der Berechtigung. — Weil indeſſen damals die Vernunft ihr Gebiet, und ihre Schranken, nicht kannte, und die praktiſche Vernunft des Begriffes von Gott nicht überhoben ſeyn kann; ſo erſchienen jene Beweiſe immer als Hülfsmittel für die Vernunft, die ihren guten praktiſchen Nutzen hatten. Plato behält das Verdienſt eines philoſophiſchen Erfinders, ungeachtet die Erfindung vor der Kritik die Probe nicht beſteht. Die Weltweiſen mußten doch erſt alle die Wege der theoretiſchen Speculation verſuchen, um ſich vom Daſeyn Gottes zu überzeugen, bevor ſich einſehen ließ, wie weit man auf denſelben kommen möchte.

§. 227.

Aus dem allgemeinen Begriffe von der **Gottheit**, als dem abſoluten Bildner des Univerſums, entwickelte **Plato** auch die **Eigenſchaften**, mit denen ſie gedacht werden müſſe. Sie iſt zuvörderſt **ewig**, ſich immer **gleich**, und **unveränderlich**; ihr Weſen iſt die unbedingteſte Realität. Sie iſt zweytens **intelligibel**, der Grund aller Erkenntniß und aller erkennenden Weſen, eben daher **allwiſſend**, und frey

von Irrthume. Sie ist drittens der Urquell alles Guten, eine Intelligenz, deren Wille der heiligste und gerechteste ist. Vermöge ihrer Weißheit und Güte handelt sie nach dem vollkommensten Ideale und unwandelbar in Beziehung auf die Welt; fordert als Gesetzgeber und Richter der endlichen Geister, die sie nach jenem Ideale ins Daseyn kommen ließ, daß sie ihrer Natur und Bestimmung entsprechen; und vertheilt das Maaß der Glückseligkeit unter sie nach ihrer Würdigkeit. Sie ist viertens das sich selbst zureichendste und seeligste Wesen; in ihr ist kein Uebel, kein Mangel, keine Unvollkommenheit denkbar, wie sie der rohe griechische Volksbegriff den Göttern andichtete. Sie ist eben deswegen auch einzig, weil es der Vernunft widerspricht, mehr Wesen der Art neben einander zu denken. Was in der Welt wirklich vom Uebel und vom Bösen ist, nicht scheinbar, wie etwa die Folgen böser Handlungen, wurde nicht durch sie veranlaßt oder erzeugt; es lag in der ewigen Natur der Materie, die Gott nicht hervorbrachte, sondern nur bildete, und seiner Idee des Guten verähnlichte. Was hingegen Gutes in der Welt ist, wird durch göttliche Vorsehung erhalten, und zum Hauptzweke derselben befordert. Dieser ist die Vervollkommnung (Verähnlichung mit Gott) der vernünftigen Substanzen, die Besiegung der Unwissenheit, der Thorheit, und des Lasters.

De

De republ. VI p. 118 ſq. VII p. 132. De legg. IV p. 185. X. 66. Phaedrus p. 318. Philebus p. 247. Timaeus p. 303. 317. Sympoſ. p. 229. — Für die Platoniſche Lehre von Gott, wie ſie einige Kirchenväter, und auch Neuere Gelehrte z. B. Pleſſing, erklärt haben, gab die Hypotheſe von einer hypoſtaſirten Ideenwelt die nächſte Gelegenheit. Man fand im Platonismus die Lehre von der Dreyeinigkeit, und wurde um ſo leichter bewogen, dieſen Fund für nicht erträumt anzuſehen, da die hiſtoriſche Grille hinzukam, Plato habe einen beträchtlichen Theil ſeiner Metaphyſik vom Moſes, und aus den hebräiſchen Urkunden, erborgt, oder doch mit den Verfaſſern dieſer aus einerley Quellen geſchöpft. Die Platoniſche Dreyeinigkeit beſtand aus der Gottheit ſelbſt, dem göttlichen Verſtande (λογος, der ſubſtantiellen, wiewohl intelligibeln, Ideenwelt), und der (durch die Gottheit erzeugten oder aus ihr gefloſſenen) Weltſeele (πνευμα). Dieſe Meynung beruht aber nur auf einer irrigen Vorſtellung von der Platoniſchen Philoſophie überhaupt, und einer Misdeutung einzelner Stellen in Plato's Werken. Der göttliche Verſtand gehört unzertrennlich zum Subjecte der Gottheit, und kann nicht als etwas abſolut für ſich beſtehendes gedacht werden, iſt auch vom Plato, wie Hr. Tennemann unwiderleglich documentirt hat, nicht ſo gedacht worden (Phileb. p. 247). Die Weltſeele iſt ebenfalls der Inbegriff der einzelnen durch die Gottheit hervorge-

gebrachten und bestimmten thätigen, vorstellenden und vernünftigen Kräfte, nicht irgend ein besonderes, von den Seelen der Menschen und Thiere, und den Kräften der Dinge, noch verschiedenes Etwas für sich. S. Plessing's Versuche B. I S. 284 ff. Die Gegengründe haben ausgeführt: Tiedemann Geist der spècul. Philos. B. II. S. 118. Tennemann Abhandlung über den göttlichen Verstand nach der Plat. Phil. in: Paulus Memorabilien S. I Ebendesselb. System der Plat. Phil. B. III. S. 149.

Schwerlich hat Plato auch die Gottheit, wie Hr. Tiedemann glaubt, als ein Lichtwesen vorgestellt. Er spricht ihr vielmehr, als einer Intelligenz, alle Prädicate des äussern Sinnes ab; erklärt sie für den Urheber des Lichts, folglich für von ihm verschieden; und er scheint überhaupt das Bild des Lichts nur als ein materielles Merkmal gebraucht zu haben, um den Begriff der intelligibeln Substanz und ihrer Wirkungen zu versinnlichen.

Daß Plato sich noch nicht ganz von dem Glauben an den Polytheism, und der Religion seiner Väter, losgewunden habe, könte man daraus schließen, weil er mehrmal von Dämonen redet. Es ist aber doch nur eine entfernte Parallele, die man zwischen diesen Platonischen Dämonen, und den Göttern der griechischen Volksreligion ziehen kann. Man wird sogar überhaupt nur durch die Art, wie sich der griechische Weltweise ausdrückte,

drückte, und wobey er durch ſeine bürgerlichen Verhältniße motivirt wurde, zu jener Parallele einigermaaßen berechtigt. Die Dämonen waren ihm nicht oberſte Götter, einander im weſentlichen Character ſo ziemlich gleich; ſondern ſie waren eine höhere Gattung von Intelligenzen, über die Menſchheit an Vernunftkraft, und Mitteln der Erkenntniß, erhaben, doch der Gottheit verhältnißmäßig, wie die menſchlichen Seelen, untergeordnet, auch mit einem Körper bekleidet, nur aus ätheriſchem Stoffe, der ihn dem menſchlichen Auge unſichtbar machte. Mit den Menſchen ſtehn dieſe Dämonen in Verknüpfung; ſie erkennen jener Gedanken; offenbaren ſich ihnen in Träumen; wälten, wie Schutzgenien, über ihre Schikſale; und ſind die Vermittler zwiſchen den Menſchen und der Gottheit. Schon aus dieſer Schilderung der Dämonen erhellt, daß Plato weit entfernt war, ſie für eigentliche Götter zu halten, und dadurch eine Anhänglichkeit an dem Polytheism zu beweiſen; obgleich die Volksreligion die ganze Idee von denſelben bey ihm, wie beym Sokrates, urſprünglich bewirkt haben mochte. Dazu komt, daß er die ganze Dämonenlehre mit klaren Worten für nicht mehr und nicht weniger, als für eine Hypotheſe, ausgab, der man allenfalls in Träumen der Phantaſie nachhängen könne, über deren objective Wahrheit aber ſich nichts mit Zuverläſſigkeit entſcheiden laſſe. Sympoſ. p. 229. Epinomis p. 260. De legg. X, 118. XI p. 158 ſq. De republ. II, 220.

Die

Die neue Aussicht, welche dem Sokrates die Teleologie eröffnet hatte, war vom Plato, wie die obigen Erörterungen seiner kosmologischen und theologischen Lehren zeigen, außerordentlich erweitert worden. Wenn Sokrates nur das Zweckmäßige in einzelnen Gegenständen, hauptsächlich in den Anlagen der menschlichen Natur, aufsuchte und hervorhob, um daraus die Weißheit und Güte des höchsten Welturhebers zu folgern; so stieg Plato auf den Flügeln der Ideen zum Begriffe der höchsten Weltvernunft empor, die das Weltideal nach einem absolut guten Zwecke dachte; und er gieng wiederum diesem göttlichen Vernunftzwecke in seinen Consequenzen herabwärts nach. Hierinn ist auch das Eigenthümliche der Platonischen Teleologie.

§. 228.

Zu den merkwürdigen Meynungen des Plato aus dem Gebiete der theoretischen Philosophie gehören auch noch diejenigen, welche er über die Seele hegte, nicht als intellectuales Subject an sich genommen, sondern ihren Aeusserungen durch den Körper nach (empirische Psychologie). Er unterschied die Thätigkeiten der Seele in das Vorstellen, Fühlen und Begehren, und da er die Vorstellungen, Gefühle und Begierden, zwar nicht ganz und sämtlich,

lich, aber doch zum Theile, und in ihren einzelnen Arten und Merkmalen, nicht aus der **vernünftigen** Seele allein herleiten konte, ſondern auch dem **Körper** dabey eine Mitwirkung zuſchreiben mußte; ſo ſtatuirte er **körperliche** mit dem vernünftigen Seelenweſen im Menſchen verbundene Kräfte, die er **unvernünftige Seelen** nannte, ohne deswegen die Einheit der Seelenſubſtanz überhaupt aufzuheben, oder eigentlich mehr beſondere Seelenſubjecte im Menſchen zu glauben (§. 216). Die unvernünftigen Seelen wirken auf die vernünftige ein, führen die durch ſie bewirkten Veränderungen dem **Bewußtſeyn** derſelben zu; denn von dieſem iſt das vernünftige Seelenſubject die einzige Quelle; ſie reizen daher auch die vernünftige Seele, täuſchen ſie, und leiten ſie von ihrem wahren Zweke ab; gleichwohl bleibt dieſe doch immer die oberſte und herſchende Subſtanz, mit Freyheit begabt, ihre unvernünftigen Geſellinnen und Verführerinnen zu zügeln nach angeſtammter Würde und Kraft, oder auch, dieſer Vorzüge ihrer himliſchen Abkunft uneingedenk, mit ihnen ſich zu der Regelloſigkeit der Materie herabzuwürdigen. Für die Vorſtellungen äußerer Gegenſtände räumte **Plato** dem Körper nur die ſinnliche **Empfänglichkeit** ein; er hielt dieſe bloß für ein leidendes Vermögen, worüber die Seele, wenn ſie gleich die Natur ſeiner Wirkungen nicht abzuändern vermag, doch in Anſehung ſeines

nes Gebrauchs eine ungehinderte Willkühr ausüben kann. Diese Empfänglichkeit (Receptivität) hat ihren Sitz in den äußern Sinnenwerkzeugen. Die Gefühle und Begierden aber, soferne sie durch den Körper bestimmt werden, entspringen aus thätigen Kräften, nicht aus einem bloß leidenden Vermögen. Dergleichen sind Schmerz und Vergnügen der Sinne, Hoffnung, Furcht, Zorn; die Begierden nach Wohllust, nach Essen und Trinken u. s. w. Die vernünftige Seele kann sich derselben erwehren, ihre Ausbrüche mässigen, sie lenken und regieren, aber nicht ohne Anstrengung und Kampf, und auch nur dann, wenn sie einmal Kampf und Sieg gewohnt ist. Unter jenen thätigen Seelenkräften ist wiederum in Ansehung ihres Werthes und ihres Verhältnißes zur vernünftigen Seele eine Differenz. Diejenige, welche die Ursache der edlern Gefühlsäußerungen ist, des Muthes, des Ehrgeizes, des Zorns, ist auch ihrer Natur nach die bessere. Sie ist von der vernünftigen Seele, die im Gehirne wohnt, durch den Hals getrennt, damit jene soviel wie möglich von dieser unabhängig sey, und sie vermöge ihres obern Wohnplatzes beherschen könne. Die Untergötter, welche die Seelen zugleich mit dem Körper bildeten, versetzten sie in die Brusthöle, gaben ihr das Herz, die Quelle des Bluts, und aller Wallungen, die sich mit jenen Gefühlen verknüpfen, zum eigentlichen Sitze, und bilde-

ten neben dem Herzen die Lunge, die das Feuer des Herzens kühlen sollte. Diejenige unvernünftige Seele hingegen, welche die Mutter der thierischen Triebe und Bedürfniße ist, wurde durch das Zwerchfell von jener geschieden; sie hat ihren Platz im Unterleibe, dient zur Ernährung und Fortpflanzung des thierischen Körpers, ist aber die unbändigste, daher auch am weitesten von der vernünftigen Seele entfernt, welche die Seele im Herzen gebraucht, um sie in den Schranken zu halten, und ihre Ausschweifungen zu hindern. Beyde unvernünftige Seelen gehören zur körperlichen Natur, und sind sterblich, wie diese.

Timaeus p. 386 sq. — Es scheint auch, daß Plato den Unterschied des männlichen und weiblichen Geschlechts nicht in einer ursprünglich verschiedenen Anlage der vernünftigen menschlichen Seele gesucht, sondern aus einer verschiedenen Beschaffenheit der körperlichen Seelen bey Mann und Weib erklärt habe. Im Timäus läßt er die Untergötter für die männliche und weibliche Seele eine besondere Wohnung in der Brusthöle bilden. Der Charakter der weiblichen Seele ist Schwäche, Furchtsamkeit, kleinlichte Eitelkeit. Eben so specifisch verschieden war ihm denn auch vermuthlich die Seele des Unterleibes in beyden Geschlechten.

§. 229.

§. 229.

Die Theorie des **Plato** von den **sinnlichen Empfindungen** hat manches Eigne, wiewohl sie nur fragmentarisch ist, und es sich auch nicht genau bestimmen läßt, ob und inwiefern **Plato** dieselbe dem **Heraklit**, **Empedokles**, **Anaxagoras**, und andern ältern Physikern, verdankte. Das **Sehen** erklärte er aus einer Vereinigung äußerer Lichtstralen, die von den Gegenständen ausgiengen, mit innern Lichtstralen, welche vom Auge ausströmten. Durch die Vereinigung werde am Orte derselben ein Bild der Objecte erzeugt, und die mit der Vereinigung verbundene Oscillation bewirke die Fortpflanzung des Eindruks in das Gehirn, und dadurch die Vorstellung des sichtbaren Gegenstandes. Das **Gehör** ist die wahrgenommene Erschütterung der Luft, die sich durch das Organ des Ohrs dem Gehirne und der Seele mittheilt. Der **Geruch** wird nicht durch die **Elemente** verursacht; denn die Adern der Nase sind für die erdigten und wässerigen Partikeln zu enge, und für die luftigen und feurigen zu weit, um sie aufzunehmen. Die Aufnahme wird erst möglich, wenn ein Element das andere auflöst; dann entsteht ein unangenehmer oder angenehmer Geruch, je nachdem der natürliche körperliche Empfindungszustand dadurch widerlich gereizt, oder von einem solchen

widerlichen Reize hergestellt wird. Der sinnliche **Geschmack** wird durch den Reiz der Zungenadern bewirkt, welche entweder widernatürlich zusammengezogen und erweitert, und dadurch rauh werden (was den scharfen, salzigen, bittern Geschmack hervorbringt), oder in den natürlichen Zustand zurück versezt, und dadurch glatt werden (wovon der angenehme süße Geschmack eine Folge ist). Eben so führte **Plato** auch das äußere und innere **körperliche Gefühl** auf die Reizbarkeit der Adern zurück. Von dem, was unsre heutigen Physiologen **Nerven** nennen, scheinen er und seine naturforschenden Zeitgenossen noch keine Ahnung gehabt zu haben. Ausserdem hielt er die **Leber** noch für ein besonderes Organ eines **Divinationsvermögens**, das auf eine unerklärliche Art sich wirksam zeigt in Träumen, in Verzückungen, und verrückten Seelenzuständen, und der Grund der **Ahnungen** und **Weissagungen** ist. Es äussert sich unabhängig von der vernünftigen Seele; denn im Zustande der Besonnenheit ist es nicht thätig; die Seele kann sich nur jener Erscheinungen deßelben erinnern, sie auf Begriffe bringen, und beurtheilen. Mit dem Vorstellungsvermögen des Menschen überhaupt ist ein innerer Trieb deßelben zur Wirksamkeit verbunden. Dieser erstrekt sich sowohl auf das sinnliche Wahrnehmen des Individuellen (**Philodoxie**), als auf das Denken des Gemein-

sa-

samen (Philosophie); nur daß seine Beziehung auf jenes oder dieses nicht immer gleich lebhaft, die eine oder die andere die herschende ist; oder auch der Trieb zur wahren Erkentniß sich wenig oder gar nicht erweist. Der Trieb zum Denken wird durch die wahrgenommenen entgegengesetzten Beschaffenheiten sinnlich vorgestellter Gegenstände erweckt; die den Verstand anspornen, die wahre Beschaffenheit zu ergründen. Am meisten wird die Energie des Verstandes erregt durch das wahrgenommene Sinnlichschöne, das mit reinem Wohlgefallen verknüpft ist, und antreibt zu dem Genuße des geistigen Urschönen sich zu erheben. Die Kraft und den Hang vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen emporzusteigen, nennt Plato die Schwingen der Seele. Wer zu sehr am Sinnlichen klebt, verlernt den Gebrauch derselben, und sinkt von dem ursprünglichen Adel, und der Bestimmung der Menschheit herab. In diesen Vorstellungsarten liegt ein großer Theil des Schwärmerischen, was die Platonische Philosophie zu enthalten scheint, und was auch so manche wirkliche, zum Theile unschuldige und liebenswürdige, zum Theile mystischascetische, empfindelnde und alberne Schwärmereyen der Aeltern und Neuern hervorgebracht hat (eine gefühlte Philosophie).

Timaeus p. 334 sq. Minos p. 125. Charmides p. 139. Phaedrus p. 315. 327. 360. De republ. V p. 56. IX p. 257.

§. 230.

Die **Gefühle**, soferne sie von bloßen sinnlichen Wahrnehmungen verschieden sind, erklärte **Plato** für Veränderungen des Gemüths, die im Bewußtseyn von einer Lust oder Unlust am Zustande begleitet werden. Er hielt sie für ihren Grenzen nach unbestimt, weil sich über jeden Grad des Vergnügens oder des Schmerzes noch ein höherer denken lasse; sie müssen also durch etwas Anderes bestimmt werden. Die Gründe derselben sind nach ihm in Reizen des animalischen Körpers enthalten, vermöge welcher die Harmonie seiner Theile entweder gestört wird, was **unangenehme** Gefühle erzeugt, oder auch wiederhergestellt wird, womit sinnliches **Vergnügen** verbunden ist. Die besondern Affectionen aber, welche durch jene Reize erzeugt werden, müssen so stark seyn, daß sie zu einem deutlichen Bewußtseyn gelangen; sonst sind sie der Seele gleichgültig. Entspringen können die Reize theils durch äußere Eindrücke, theils durch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der natürlichen Triebe des Menschen. Jede Befriedigung eines Trie-

bes

bes verursacht Lust; so gewährt selbst das Denken Vergnügen, wenn es durch den Trieb nach Erkenntniß motivirt wird; jede Nichtbefriedigung eines Triebes verursacht Unlust; und da die Seele sich diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung im Voraus vorstellen kann, so giebt es auch Vorgefühle der Lust und Unlust (Einbildungen des Vergnügens oder Schmerzes). Hieraus erhellt auch, daß die Gefühle sich in **körperliche** und **geistige** sondern lassen; nicht sofern sie zum Bewußtseyn kommen, in welcher Hinsicht sie alle geistigen Ursprungs sind; sondern sofern sie allein in der Thätigkeit der Seele ihren Grund haben, wie eben die eingebildeten und die moralischen Gefühle, oder in der Beschaffenheit des Körpers und den Aeusserungen der unvernünftigen Seelenkräfte. Noch unterschied **Plato** folgende Merkmale der Gefühle. Sie sind entweder **wahr** oder **falsch**, danach ihre Objecte wirklich oder erträumt sind. Auch die **wahren** Gefühle können durch das Verhältniß des Zustandes zu vorhergehenden oder folgenden, durch Zusätze der Einbildung, mehr und weniger, und oft ganz, verfälscht werden. Sie sind ferner entweder **rein** oder **gemischt**, danach sie bloß Lust oder Unlust ausdrücken, oder einen Zustand, dessen Bewußtseyn aus beyden zusammengesetzt ist. Das gemischte Gefühl kann Vergnügen oder Schmerz seyn, wenn die Lust oder Unlust überwiegend

iſt, z. B. beym Kitzel. Es iſt dann entweder bloß geiſtig, oder bloß körperlich, oder körperlich und geiſtig zugleich. Von der erſtern Art ſind Liebe, Eiferſucht, Neid, Zorn, Sehnſucht; von der andern Art die Gefühle der Wärme und Kälte; von der dritten die Befriedigung eines körperlichen Bedürfniſſes, die mit dem Begehren der Seele zuſammenſtimmt. Zu den reinen Gefühlen gehören von den angenehmen diejenigen, welche der Anblick ſchöner Gegenſtände erwekt, oder die Befriedigung von vorher nicht empfundenen Bedürfnißen, oder das Gefühl der Denkthätigkeit, das Bewußtſeyn der Tugend, u. w. Endlich ſind die Gefühle ihrem Grade nach ſtark oder ſchwach. Die ſtarken Gefühle folgen auf ſtarke Begierden und Bedürfniße des Körpers und der Seele; ſie ſind immer Reſultate körperlicher und geiſtiger Unvollkommenheiten; die gemiſchten Gefühle pflegen die ſtärkſten zu ſeyn. Nach den obigen Begriffen laſſen ſich auch einige Regeln über den relativen Werth der Gefühle feſtſetzen. Ein reines Gefühl des Vergnügens hat größern Werth als ein ſehr ſtarkes gemiſchtes, weil bey dem letztern ein Zuſatz von Unluſt iſt, der bey jenem nicht ſtatt findet. Ein reines angenehmes Gefühl, das mit der Erfüllung der Vernunftgeſetze, und einer Befriedigung der Vernunftbedürfniſſe gepaart iſt, hat größern Werth, als ein ſinnlich

angenehmes Gefühl, das sich bloß auf animalische Bedürfniße beziehe, und wohl gar der Vernunft widerstreitet.

Der classische Dialog für diese Materie ist der Philebus. Vergl. Timaeus p. 376. de Republ. IX p. 263 — In Beziehung auf die neuere Philosophie ist historisch merkwürdig, daß Plato schon auf die Eigenheiten des sogenannten ästhetischen Gefühls aufmerksam geworden ist, ihm Reinigkeit beylegte, und es, wie das moralische Gefühl, aus der Vernunft herleitete, wiewohl er hierüber noch nicht hinlängliche Aufklärung erreichte. — Der Gottheit sprach er alle Gefühle der Lust und Unlust ab. Daß selbst das Denken und das Bewußtseyn der Tugend sie dem Menschen gewährt, rührt von der Verbindung der geistigen Substanz mit der Materie her.

§. 231.

Mit den Gefühlen hängen die Aeusserungen des **Begehrungsvermögens** genau zusammen; denn gerade das Bedürfniß, was eine jede Begierde voraussetzt, bewirkt ein unangenehmes Gefühl, so wie die Befriedigung deßelben Vergnügen bewirkt. Das **Begehren** ist ein Streben nach einem Gegenstande, um in den Besitz und Genuß deßelben zu ge-

langen, ihn ſich aneignen, ſeine Kräfte damit beſchäfftigen zu können. Das **Verabſcheuen**, oder das Gegentheil vom Begehren, iſt ein Streben, ſich von dem Gegenſtande zu entfernen, und ſeiner Einwirkung entledigt zu ſeyn. Man mag begehren oder man mag verabſcheuen, ſo ſucht man allemal einer Unvollkommenheit, einem Mangel, d. i. einem Bedürfniße abzuhelfen, und die Befriedigung dieſes Bedürfniſſes macht den Gegenſtand der Begierde aus. Er iſt aber von zwiefacher Art, und bezieht ſich entweder auf das **Sinnlich Angenehme** (ſinnliche **Begierde**, επιθυμια) oder auf das wirklich **Gute** (**vernünftige Begierde**, vernünftiges Wollen, βουλησις); im erſtern Falle wird er durch Sinnlichkeit und Vernunft zugleich; im letztern durch die Vernunft allein beſtimmt. Ueberhaupt ſind auch die ſinnlichen Begierden nothwendig, weil ſie zur Erhaltung des Körpers unentbehrlich ſind, und kein mit einem Körper verbundenes Vernunftweſen ohne ſie ſeyn kann. Daher äußern ſie ſich auch unmittelbar nach der Geburt, anſtatt daß die vernünftigen Begierden erſt mit der erwachten Thätigkeit der Vernunft ſich zeigen. Die Begierden gehn zwar aus der Natur des Seelenſubjects und dem Verhältniße des Körpers zu demſelben hervor; aber wo lernte die Seele die **Art** und die **Mittel** der Befriedigung kennen? — **Plato** nahm hier abermals

mals zur Erklärung die **Wiedererinnerung** der Seele (ἀναμνησιν) aus einem vorigen Zustande zu Hülfe, wo sie bereits ihre Begierden befriedigt hatte; eine Hypothese, die doch nur das zu Erklärende weiter hinausschob, ohne es wirklich zu erklären. Uebrigens so weit etwas von dem Menschen **begehrt** wird, ist es ein **Gut**, sey es nun ein wirkliches, oder ein scheinbares; sowie im umgekehrten Falle etwas ein **Uebel** ist, soweit es der Mensch verabscheuet. Hingegen hängen das Gute und das Uebel, wozu auch das Böse gehört, nicht von dem Begehren allein ab; es kann etwas auch **an sich gut** oder **Böses** seyn, und wird darum begehrt oder verabscheut, **weil** es an sich gut oder übel ist; so wie etwas auch **dadurch** für den Menschen **gut** oder **böse** (übel) wird, **daß** er es begehrt oder verabscheuet. In dem Subjecte der Seele, die das absolute Princip des Lebens und der Thätigkeit ist, laufen alle die verschiedenen Aeusserungen des Begehrungsvermögens, zwar nicht alle ihrem Stoffe, aber doch ihrer Möglichkeit nach, zusammen. Die wesentlichen Unterschiede in diesen Aeusserungen aber, vermöge deren der Mensch bald durch eine sinnliche Begierde, bald durch eine vernünftige, die oft jener widerstrebt, getrieben wird, können eine Disharmonie in der Seele erzeugen, die nur gehoben werden mag, wenn die sinnliche Begierde immer der ober-

sten

sten Regel der Vernunft untergeordnet ist; was der Mensch durch die Freyheit seines Willens auch in der That zu leisten im Stande ist. Ueberhaupt besteht die Vollkommenheit des Menschen, wie sie sich vorerst nach theoretischen Begriffen des Plato festsetzen läßt, in der Harmonie der körperlichen Kräfte und ihrer Wirkungen mit den Gesetzen und Zwecken der vernünftigen Seele; so wie die Unvollkommenheit des Menschen in einem Misverhältniße, das hierin obwaltet. Das Mittel, jene Harmonie hervorzubringen, zu erhalten, und zu befördern, ist eine der obersten Vernunftbestimmung gemäße und symmetrisch eingerichtete Entwickelung und Bildung der körperlichen und geistigen, der theoretischen und praktischen, Anlagen des Menschen. Daß eine solche Entwikelung ganz vermißt, oder verkehrt unternommen wird; daß die Menschen zum Bösen ausarten, und ein Volk von geringerer Verderbtheit zur größern fortschreitet, hat zwar seine ursprüngliche Quelle in der körperlichen Natur des Menschen an und für sich, die aber durch die fehlerhafte Erziehungsart, und die Staatsverfassung, noch mehr verschlimmert wird.

De republ. IV p. 362. VIII p. 213. IX. p. 257 Sympos. p. 224. sq. Meno p. 342, Protagoras p. 186. Hipparch. p. 259. Charmides

mides p. 112. 137. Phaedrus p. 301. De legg. V. p. 215. Gorgias p. 46. Lysis p. 243. Euthyphro p. 21. Timaeus p. 425 Vergl. Tennemanns System der Plat. Ph. B. III. S. 206 ff. —

§. 232.

Schon durch die bisher erwähnten Untersuchungen im Gebiete der theoretischen Philosophie zeichnete sich Plato sehr vortheilhaft vor seinen Zeitgenossen und Vorgängern aus. Ein noch größeres Recht auf die Hochachtung und Dankbarkeit der Nachwelt hat er sich aber durch dasjenige erworben, was er zur Aufhellung der praktischen Philosophie geleistet hat. Die Bearbeitung derselben hat überhaupt so große und mannichfaltige Schwierigkeiten; und diese mußten damals, wo man mehrere derselben noch nicht einmal entdeckt hatte, wo das erste dämmernde Licht über die sittliche Natur des Menschen aufgieng, noch weit schwerer zu überwinden seyn, als sie es izt seyn können. Wenn Plato daher die Gründe der Sittlichkeit noch nicht in ihrer ganzen Reinheit auffaßte, so ist er sehr zu entschuldigen; er hat sich der Wahrheit so genähert, wie man von einem Denker jener Epoche nur immer erwarten darf. Es war der Hauptzweck

zweck des Sokrates und seiner Schule, dem Systeme des praktischen Egoismus, deßen Herrschaft eine gänzliche moralische und politische Anarchie herbeyzuführen drohte, entgegenzuwirken, und statt deßelben das moralische Gefühl, deßen Stimme im Innern jedes vernünftigen Menschen ertönt, zum alleingültigen Gesetze zu erheben. Inzwischen hatte sich Sokrates nur darauf beschränkt, die Aufmerksamkeit auf das Sittengesez hinzulenken; er hatte eine Methode gelehrt, die Handlungen in einzelnen Fällen an diesen Kanon zu halten, und nach demselben zu beurtheilen; allein er hatte die Existenz des Sittengesetzes nicht hinlänglich gegen Zweifel gesichert, besonders da, wo es mit der Selbstliebe und dem Streben nach Glückseeligkeit collidirt; er hatte endlich den Begriff der Glückseeligkeit nicht genug entwikelt, den Unterschied des wirklichen und scheinbaren Guten oder Uebels nicht genug bestimmt, und das Verhältniß der Tugend zur Glükseeligkeit nicht befriedigend aufgeklärt. Das System des praktischen Egoismus konte sich deswegen neben dem Sokratismus behaupten, und seine Anhänger fanden mancherley Ausflüchte, wenn auch die Erinnerung an die Thatsache des Sittengesetzes sie in die Enge trieb. Plato verfolgte die zuerst vom Sokrates gebrochene Bahn weiter, forschte dem Grunde des

Sit-

Sittengesezes und seiner Verbindlichkeit im Wesen der Vernunft nach, und fixirte den Begriff des wahren Guten und der Glückseeligkeit, sofern sie Zweck des Menschen seyn soll und seyn darf. So wurde von ihm das Fundament zu einer vollendetern Theorie der Sittlichkeit gelegt. Er betrachtete aber die Principien der Sittlichkeit zuvörderst in ihrer Beziehung auf das Verhalten einzelner Menschen gegen einander; dann in ihrer Beziehung auf eine ganze Gesellschaft von Menschen (den Staat). Seine praktische Philosophie scheidet sich also in die beyden Hauptheile, Moral und Politik. Da die Menschen zur Sittlichkeit erzogen werden können und müssen, so fügte Plato noch eine Methodenlehre hinzu, die Erziehungswissenschaft (Pädagogik). Weil er endlich die Betrachtung des Schönen für eines der wirksamsten Mittel hielt, die Seele zum Bewußtseyn ihrer himlischen Abkunft und ihrer Bestimmung zu erheben, und die Energie, dieser zu entsprechen, zu spannen; so kann auch die Erörterung der Platonischen Lehren vom Schönen hier noch einen Platz bekommen.

Natürlich hat Plato auch seine Philosophie des Sittlichen nur fragmentarisch, in mehr Dialogen zerstreut, vorgetragen. Man muß das Systematische also hineinlegen, wenn man

man sie im Zusammenhange darstellen will. Besonders ist hiebey nur darauf zu achten, daß man nichts für Platonische Theorie annimmt, als was er wirklich für sein erkennt. So ist das Glückseligkeitssystem im Protagoras nicht Platonisch. S. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. Einl.

§. 233.

Bey der Forschung nach dem Principe und der obersten Regel der Sittlichkeit gieng Plato von einer Kritik der in seinem Zeitalter darüber herschenden Vorstellungsarten aus. Der Widerstreit zwischen dem Systeme der Neigungen und der praktischen Vernunft hatte, da man das Verhältniß beyder zu einander noch nicht recht kannte und untersucht hatte, verschiedene Grundmaximen für das sittliche Handeln des Menschen erzeugt, die aber einerseits ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit nicht bewähren konten, andrerseits sich nicht mit den bürgerlichen Gesetzen vertrugen; ungeachtet doch einleuchtete, daß die bürgerlichen Gesetze auf demselben Grunde beruhen müßten, auf welchen sich die sittlichen Vorschriften überhaupt stützten. Wenn schon dem rohen Menschen die Begierde und Neigung das oberste Gesetz für das Handeln geben, obgleich vielleicht eine gewiße natürliche Einfalt und Gutmü-

müthigkeit wilde Ausbrüche der Begierde hindert, und diese in ihren Schranken hält; so ist das noch weit mehr der Fall im Stande der ausgearteten Cultur, wo das Bewußtseyn der praktischen Vernunft noch nicht entwickelt ist, und in seiner Energie sich zeigt; denn hier wird gerade durch die Cultur und die halbe Aufklärung der Egoismus gleichsam autorisirt, und auch der Damm weggenommen, der noch im Stande unverderbter Unschuld die Begierde mäßigte, und ihre Aeusserungen so wie minder mannichfaltig, so auch minder ausschweifend machte. Daher fand bey den Griechen im Zeitalter des Sokrates und Plato die Theorie des Eigennutzes, und die Meynung von einem sogenannten Rechte des Stärkern, so leichten und so allgemeinen Eingang, weil die damalige Halbcultur der Vernunft sie begünstigte, und der Luxus die Begierde gereizt, und ihr Gebiet erweitert hatte. Es ist Gesetz der Natur, raisonnirten die Sophisten, und selbst einige philosophische Parteyen, welche diesen Namen nicht trugen, stimmten hierinn mit ihnen zusammen, daß der Mensch seine Triebe und Neigungen befriedige; seine praktische Weißheit kann also nur darinn bestehn, wie er dies am meisten und am besten thun könne; jenes Naturgesetz berechtigt ihn auch zu den Mitteln; der Stärkere und Klügere hat folglich ein Recht gegen den Schwä-

chern und Einfältigern; die bürgerlichen Gesetze sind zwar mit diesen Maximen im Antagonismus; aber sie sind auch bloß durch die Willkühr gegeben, und haben kein anderes Princip, als wie das Recht des Stärkern; das moralische Gefühl, das von der Neigung, wo es nicht mit ihr harmonirt, Unterwürfigkeit verlangt, ist ein erträumtes Phanton, erkünstelt durch eine Verstimmung der Art zu empfinden, oder auch erzeugt durch die einmal hervorgebrachte bürgerliche Lebensweise, die vom Unrecht thun abmahnt, indem Unrecht leiden die natürliche Folge davon seyn würde; wo aber der Stärkere und Klügere auch im Staate sein Recht ausüben könte, mag das moralische Gefühl ihm keine Fesseln anlegen. Plato, bevor das wahre Princip der Sittlichkeit von ihm aufgehellt war, konte jenes sophistische Raisonnement nur aus den Consequenzen widerlegen, welche es nach sich zieht. Er bewies, daß ein willkührliches Recht des Stärkern nie Recht seyn könne, weil dadurch alle Gerechtigkeit, sowohl unter einzelnen Menschen, als im Staate, aufgehoben werde, welche doch nach dem allgemeingeltenden Begriffe in der Beobachtung eines gleichen Verhältnißes der Bürger in ihren gegenseitigen Anforderungen und Handlungen liege; daher auch ein Staat unter Voraussetzung jenes Rechtsprincips nicht möglich sey. Eben so wenig kön-

könne ein sogenanntes **Recht des Klügern** gelten, weil es irrig sey, daß der Klügere mehr haben und genießen müsse, als der Einfältige. Die Gerechtigkeit unter Menschen überhaupt und im Staate erfodert demnach ein besonderes Princip, wodurch sie begründet wird. Ausser jenem Raisonnement verwarf auch **Plato** die Moralsysteme, welche die Regel der sittlichen Handelnsweise von der **sinnlichen Glückseeligkeit**, als dem obersten Zwecke für das menschliche Thun und Lassen, herleiteten, oder auch auf **Religiosität** zurückführten. Die sinnliche Glückseeligkeit, suchte er darzuthun, könne nicht das höchste Gut seyn, wonach der Mensch zu streben habe; sie enthalte bloß das **Angenehme**, entstehe mit der Empfindung der Lust, und höre mit derselben auf; drücke also nur einen **veränderlichen**, nicht bleibenden, Zustand des Gemüths aus, der nicht Zweck der sittlichen Handlungen sey. **Der Willen der Götter** aber lasse sich auch nicht zur Erkentnißquelle, und zum Grunde der Moral annehmen, theils weil er in der That nicht erkannt werden möge, theils weil die Götter selbst (nach den Volksbegriffen von ihnen) darüber streitig wären, was gut und recht sey. Da auch das Sittlichgute nicht darum sittlichgut sey, weil die Götter Wohlgefallen daran hätten, sondern darum den Göttern wohlgefällig wäre, weil es sittlichgut sey,

ſo könne das Princip deßelben nicht in d
Wohlgefallen der Götter angetroffen, ſonde
müße noch höher aufgeſucht werden.

Die claſſiſchen Dialoge ſind für dieſe Plato
ſche Cenſur der geltenden Moralſyſteme
Gorgias und Euthyphron. Vergl. Thea
tet. p. 102. ſq. De legg. III. p. 134. I
p. 18. X. p. 76. De Republ. I. p. 169

§. 234.

Durch die Prüfung der gangbaren M
nungen vom Grunde der Sittlichkeit gewa
Plato die Kenntniß gewißer Merkmale, w
che dieſem eigen ſeyn müſſen. Er hatte
überzeugt, die bloße Willkühr könne dem ſi
lichen Handeln kein verbindliches Geſetz v
ſchreiben; ſondern, wenn ein ſolches vorha
den ſey — und ſchon das gemeine geſellſcha
liche Leben laſſe doch auf die Exiſtenz deßelb
ſchließen, — ſo müſſe es in der unwandelbar
Natur des Menſchen ſeine Wurzel haben, u
eben deswegen für alle Menſchen, und ſell
für den göttlichen Willen, falls der Begr
von Gott vernunftmäßig gedacht werde, v
bindlich ſeyn. Der weſentliche Charakter d
ſes Geſetzes beſtände demnach darinn, daß
nicht durch einen veränderlichen Willenstrie

ſo

sondern durch eine unveränderliche Idee der Vernunft gegeben wäre; daß es auch durch sich selbst, und um seiner selbst willen, nicht nach irgend einem eigennützigen Interesse Befolgung gebiete; daß es endlich an sich ein absolutes Gut ausmache. Um aber jene Idee der Vernunft, die das Sittengesetz begründen soll, auszumitteln, und ihre praktische Gültigkeit zu erweisen, muß nicht nur das gesammte Willensvermögen des Menschen erwogen, sondern auch der wirkliche Primat der Vernunft in praktischer Hinsicht dargethan werden. Das Begehrungsvermögen des Menschen kann nach dem Plato auf eine zwiefache Weise bestimmt werden; durch die Vernunft, oder durch die unvernünftigen Seelenkräfte, deren Aeusserung vom Körper abhängig ist; und zwar entweder so, daß die unvernünftigen Seelen durch die Vernunft regiert werden, oder mit derselben in einem Antagonism sind. Die thierische Natur erweist sich im Menschen zuerst thätig; seine Handlungen werden also von den Jahren der Kindheit an zuvörderst erst durch die unvernünftigen Seelen motivirt. Das Ziel, nach welchem diese streben, ist angenehmer Sinnengenuß, und Vermeidung des unangenehmen. Allmälig aber erwacht die Thätigkeit der Vernunft, welche eine Idee des absolut Guten in sich hat, und in ihrer Beziehung auf das praktische Ver-

halten des Menſchen, jemehr ſie ſelbſt ſich entwickelt, deſto energiſcher eine Aehnlichkeit dieſes mit jener Idee fodert. Da nun die Triebe der unvernünftigen Seelen oft einander ſelbſt, und auch der Vernunftidee des Guten widerſtreiten, ſo entſpringt der Begriff von **Tugend und Laſter**, einer Harmonie oder Disharmonie der Handlungen mit der Idee des Guten, und die Vernunft erſcheint als dem ſinnlichen Begehrungsvermögen gewiße Handelnsweiſen **verbietend**, und dadurch als die **Geſetzgeberinn** deßelben. Daß die **Vernunft** aber wirklich die Würde des **geſetzgebenden Vermögens** im Menſchen an ſich trägt, erwies **Plato** noch aus der Natur des Menſchen überhaupt, die mit ſich ſelbſt in einem unauflöslichen Widerſpruche ſeyn würde, ſobald man der Vernunft jene Würde abſprechen wolle. Führt die **Sinnlichkeit** den Primat, ſo gebricht es an einem Kanon, wonach die Zügelloſigkeit und Uneinigkeit der Begierden einzuſchränken und aufzuheben wären; es gebricht an einem Grunde des Unterſchiedes zwiſchen dem **Menſchen** und dem **Thiere**; an einem Grunde der Möglichkeit der bürgerlichen Geſellſchaft; und die Vernunft würde in ihrer Aeuſſerung durch die Sinnlichkeit gänzlich unterdrückt werden, und könte ihrer Beſtimmung, die ſich doch im Bewußtſeyn offenbart, nimmermehr entſprechen. Die Vernunft muß alſo

so das oberste Gemüthsvermögen des Menschen seyn; sie ist es, die den Menschen über das Thier erhebt, und der Gottheit verähnlicht; sie ist das bestimmende und herschende Princip, welcher die Sinnlichkeit, als das Bestimbare, untergeordnet ist; durch sie allein ist ein allgültiger und überall anwendbarer Begriff der Gerechtigkeit und Tugend möglich; und nur die Befolgung ihrer Vorschrift kann Harmonie in der gesamten Natur des Menschen erzeugen, weil sie nur ein und daßelbe allumfassende Gesetz giebt. Plato nahm demnach folgenden Grundsatz der Sittlichkeit an: **Handle so, wie es der Vernunftidee des Besten gemäß ist, und zwar um der Vernunft willen**, ohne Rücksicht auf irgend ein anderweitiges Interesse, äußer dem, welches mit der Realisirung des Absolut Guten verbunden ist. Wenn die Thätigkeit des Menschen überhaupt, sie mag in einem Gemüthsvermögen ihre Quelle haben, in welchem sie will, nach jenem Grundsatze eingerichtet ist, so erreicht er die **Vollkommenheit**, die er dem Zwecke seines Daseyns nach erreichen soll; je mehr sie aber davon abweicht, desto unvollkommner wird er. Daß die Vernunft übrigens jedes fremdartige Interesse als Grund des sittlichen Handelns verwirft, erhellt daraus, weil sie sonst nicht das höchste gesetzgebende Vermögen seyn könte. Angenommen, eine tugend-

hafte Handlung wäre darum tugendhaft, weil sie noch durch irgend eine Begierde, oder ein Gefühl motivirt würde, so würde der Grund der Sittlichkeit in diesen, nicht in der Vernunft, liegen.

De republ. I. p. 197. De legg. IX. p. 47. Phaedo p. 148. Phaedrus p. 301. Gorgias p. 196. Phileb. p. 308. Alcibiad. I. p. 65. Crito p. 110. De republ. IX. p. 276. IV. p. 358. De legg. IX. p. 20. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 22 ff. — Plato brauchte für den Ausdruck seines Sittengesetzes noch mehr andere Formeln z. B. Ordne das Thierische in die dem Menschlichen und Göttlichen unter (de Republ. p. 176); oder: handle, der Gottheit ähnlich. Theaetet p. 121.

§. 235.

Soll die Vernunft für die oberste Gesetzgeberinn des Menschen gelten, so muß sie von allen einwirkenden Ursachen unabhängig seyn, so daß nichts weiter außer ihr zur Bestimmung des Gesetzes beytrage; und soll der Mensch möglicherweise dem Gesetze gehorchen können, so muß es in seiner Gewalt stehn, nur diesem zu folgen, und die Anreizungen der Sinnlichkeit zum Gegentheile zu überwinden.

Das

Das Vermögen des Menschen dem Sittengesetze der unabhängigen Vernunft gemäß oder zuwider zu handeln ist der sittliche Wille (βούλησις), oder die Freyheit (αὐτεξούσια) deßelben. Daß die Freiheit in der That vorhanden sey, beweist die Erfahrung, indem der Mensch bald nach einer sittlichen Maxime der Vernunft, bald, durch die Sinnlichkeit motivirt, ihr entgegen handelt, und sich dabey doch nicht immer ableugnen kann, er habe von dem, was er thut, das Gegentheil verrichten, oder daßelbe auch auf eine andere Art verrichten können. Plato ist der erste griechische Philosoph, der auf die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freyheit aufmerksam wurde, sie aber noch nicht ganz einsah, und diejenigen, welche er bemerkte, auf eine sehr wenig genugthuende, und überdem für uns nicht recht verständliche, Weise hob. Er scheint das Vermögen der Freyheit zwar als einen dem Vernunftwesen eigenthümlichen Charakter betrachtet, und die reine Aeusserung derselben nur dann angenommen zu haben, wo das Vernunftwesen wirklich selbstthätig sey, und seine Herrschaft über die Sinnlichkeit behaupte. Das Vernunftwesen an und für sich aber ist aus dem himlischen Urquelle des Guten entsprungen; es kann also nichts anders, als wie das Gute, wollen, weil das Böse bloß durch die Materie, und deren Verknüpfung mit der Ver-

nunft möglich wird. Daher der Satz des Plato: Der Mensch ist nur frey, um gut zu handeln. Ein absolutes Vernunftwesen, das keinen Körper an sich trägt, kann nicht böses thun, weil es seine durch die unveränderliche Idee der Güte und Vollkommenheit bestimmte Natur aufheben würde, wenn die Möglichkeit des Bösen aus dem Innern deßelben hervorgienge. Bey der Verbindung des Vernunftsubjects mit der Materie, und dem regellosen Principe ihrer Thätigkeit, wird die natürliche Tendenz jenes zum Guten mehr oder weniger gehemmt durch das Spiel der Sinnlichkeit, oft auch durch dieses ganz unterdrückt. Der vernünftige Mensch will immer das Gute; aber der unvernünftige, der durch den Körper mit ihm vereinigt ist, erringt die Herrschaft über ihn, und jener erliegt im Kampfe. Die Vernunft bleibt ihrem sittlichen Charakter getreu, so lange sie ihre Energie nicht verliert; die Unvernunft wird ihrem Charakter nach unsittlich, sofern sie der Vernunft widerstreitet. Weil demnach das Unsittliche nicht aus dem Wesen des Menschen, als Vernunftsubjects, herrührt, sondern aus der Uebermacht der Sinnlichkeit, die durch ein mechanisches Princip regiert wird; weil ferner die Freyheit, der Sinnlichkeit entgegen zu wirken, nur ein Eigenthum des Vernunftsubjects ist, die aber eben wegen der übermächtig ge-

wor-

wordenen Sinnlichkeit ihr Recht nicht behaupten kann; so statuirte Plato auch folgenden Satz: **Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse**; denn in der sinnlichen Natur des Menschen liegt eine selbstständige sittliche Freyheit nicht; und die vernünftige Natur für sich kann nur das Gute wollen; der Mensch wird also nur böse, nicht weil sein freyer sittlicher Wille sich dazu bestimmt, sondern weil derselbe durch die Sinnlichkeit gehemmt und unterdrückt wird; **er ist also nicht mit Freyheit böse.** Ungeachtet dieser Sätze bekannte sich Plato gleichwohl in Ansehung böser Handlungen nicht schlechthin zum **Determinism**; er würde auch dadurch alle Sittlichkeit zerstört, und alle Moralphilosophie überflüssig gemacht haben, was seinem Scharfsinne nicht hätte entgehn können. Er unterschied ausdrücklich böse **freywillige** (ἑκούσια) und **unfreywillige** (ἀκούσια) Handlungen, und erklärte nur jene für imputabel; diese nicht. Mit den obigen beyden Grundsätzen über die Freiheit scheint er diese Unterscheidung böser freyer und nicht freyer Handlungen, und die Gültigkeit einer Zurechnung derselben, folgendermaaßen gereimt zu haben: **Erstlich.** Der Grund des Bösen ist einerseits Ohnmacht der Vernunft, und andererseits Uebermacht der Sinnlichkeit in ihrem Verhältniße zu jener. **Zweytens.** Die Ursache der Ohnmacht der Vernunft ist **Unwissenheit**, wenn

wenn die Vernunft nicht zur wahren Selbsterkenntniß ihrer Natur, Würde und Kraft gelangt ist. Drittens. Sofern der Mensch diese Unwissenheit selbst verschuldet, oder gar seiner Kentniß des Bessern zuwider handelt, die Vernunft also ihren freyen sittlichen Willen nicht gebraucht, und dadurch der Sinnlichkeit die Herrschaft einräumt, handelt er freywillig böse. Die Zurechnung gründet sich hier nicht auf einen positiven Gebrauch der Vernunftfreyheit; dieser könte nur Gutes bewirken; sondern auf einen negativen, der den unvernünftigen Seelen die Thätigkeit allein oder vorzüglich überläßt. Nach dem Geiste des Platonischen Systems überhaupt läßt sich die Möglichkeit des negativen Gebrauchs der Vernunftfreyheit aus der Herrschaft der Sinnlichkeit im Menschen von den Jahren der ersten Kindheit an, und den überwiegenden Reizen der sinnlichen Begierden, herleiten. Viertens. Sofern der Mensch Irrthum und Unwissenheit in Ansehung der Vernunftbestimmung und Vernunftgesetze nicht verschuldet, oder im Augenblicke des Handelns von der Stärke einer Begierde und Leidenschaft überwältigt und fortgerißen wird, giebt es unfreywillige böse Handlungen, die nicht zuzurechnen sind. Fünftens: Es können bey dem Freywilligen und Unfreywilligen böser Handlungen Grade statt finden. Hieraus fließt eine beson-

dre

dre zwiefache Claſſe von Handlungen, welche Plato den freywilligen und unfreywilligen (mehr oder weniger) ähnliche nennt.

De legg. IX. p. 17 ſq. Dieſe Stelle iſt für Plato's Lehre von der Freyheit klaſſiſch. — Phaedrus p. 301. Alcibiad. II. p. 87. 94. De republ. VIII p. 205. De legg. X. p. 106. Gorgias p. 41. ſq. Meno p. 342. Sympoſ p. 234. Theaetet. p. 122. Man ſieht, daß Plato hauptſächlich durch ſeine Beſtimmung der vernünftigen Seelennatur, und die ihr beygelegte göttliche Abkunft, in die Schwierigkeiten der Lehre von der Freyheit des Menſchen zum Guten und Böſen verwickelt wurde. Die Möglichkeit, auch das Böſe zu wollen, vertrug ſich mit dem vorausgeſetzten Charakter und Urſprunge der Intelligenzen nicht; denn ſonſt hätte Plato dieſe Möglichkeit der Gottheit ſelbſt ebenfalls zuſchreiben müſſen. Daher war ihm der Satz nothwendig: Die Vernunft kann nur das Gute wollen. Nun wußte er freylich das objective Daſeyn des Böſen aus dem Widerſtreite der Materie mit der Vernunft zu erklären; indeſſen durfte er doch nicht einräumen, daß die Vernunft freywillig aus innerm Streben ihre Freyheit zum Guten aufgebe; daher mußte er auch den Satz aufſtellen: Der Menſch iſt nicht mit Freyheit böſe. Mit dieſen beyden Sätzen gerieth er gleichwohl in den entſchiedenſten Determinism; durch welchen alle Theorie der Sittlichkeit zuſammenfällt. Um dem

tem auszuweichen, half er sich durch die Distinction des positiven und negativen Gebrauches der Freyheit, und erklärte den letztern aus Irrthume, Unwissenheit, früher Herrschaft der Sinnlichkeit über den Menschen u. w. Zum mindesten, glaube ich, kann und muß man dem Plato diese Distinction leihen, wenn man seine Unterscheidungen freywilliger und unfreywilliger böser Handlungen, seine Ableitung derselben, und die Möglichkeit der Zurechnung des Unsittlichen, welche er doch nicht leugnete, in Erwägung zieht, und dies alles neben den obigen beyden Sätzen rechtfertigen will. Allerdings war demungeachtet der Platonische Indeterminism mit einer sehr schwachen, oder gar keiner, Schutzwehr versehn. Zuvörderst erklärte Plato die Verbindung der Seelen mit Körpern aus einem moralischen Sündenfalle; er traute also doch der Vernunft die Möglichkeit das Böse zu wollen zu. Das war inconsequent. Ferner: Will die Vernunft ihrem Wesen nach das Gute, so ist sie dazu determinirt, und thut das Gute nicht mit Freyheit. Eben so, wenn es doch in jedem Falle die Sinnlichkeit ist, die den Nichtgebrauch der Freyheit bewirkt, so ist auch dieser Nichtgebrauch determinirt. An den Einfluß des Satzes vom Grunde auf die Freyheitslehre dachte Plato nicht einmal. Aber er war der erste, der in diese Speculation hineingieng; er erblickte nur von weitem das Labyrinth, das sich hier dem Denker öffnet; und konte leicht zu dem Wahne verführt werden, eine Auskunft gefun-

funden zu haben, während er doch nur in dem Eingange des Labyrinths sich herum drehte. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 32.

§. 236.

Die Sittlichkeit überhaupt ist dem Plato das richtige Verhältniß der sämtlichen praktischen Gemüthsvermögen des Menschen in ihrer Wirksamkeit zu dem obersten Gesetze, welches die Vernunft dem Wollen und Handeln vorschreibt. Sie ist die innere moralische Schönheit des Menschen, die, wenn sie mit der Schönheit der äußern Form zusammentrifft, das Ideal des Menschen hervorbringt. Die vollkommenste Sittlichkeit (absolute Heiligkeit) komt inzwischen nur der Gottheit zu; der Mensch kann sich im körperlichen Zustande ihr nur nähern, wiewohl auch schon durch diese Annäherung Achtung verdienen; erst in einem künftigen Zustande, wo er vom Körper befreyt seyn wird, darf er hoffen, die vollkommne Tugend zu erreichen. Die Sittlichkeit setzt Erkenntniß der Vernunft, ihrer Beschaffenheit, und ihrer theoretischen und praktischen Beziehung auf den sinnlichen Menschen und die Dinge um ihn her, voraus. Diese heißt, vornämlich in praktischer Hinsicht, Weißheit (σοφια).

Ihre

Ihre Befolgung ertheilt dem Menschen Einheit in allem, was er denkt, will und thut, Harmonie mit sich selbst. Sowie die Weißheit ihrem Gegenstande nach die Vernunft zur Quelle hat, so wird sie auch nur durch die Anwendung der Vernunft erzeugt; sie ist daher **Wissenschaft** (ἐπιστήμη), und zwar Wissenschaft des **Besten** und **Vollkommensten**. Es lassen sich aber sehr verschiedene Beschaffenheiten und Grade der Vernunfterkenntniß denken: Sie kann theoretisch vorhanden seyn, ohne auf das Begehrungsvermögen und die Bestimmung desselben einzuwirken; dann ist sie eine todte Erkenntniß. Diese ist es, welche Plato unter der **Unwissenheit** versteht, wenn er dieselbe für die Ursache des moralisch Bösen angiebt. Er bemerkt zugleich, daß diejenigen Menschen, bey denen die Erkentniß des Sittengesetzes ohne Energie ist, die also lasterhafte Gesinnungen hegen, wohl einen Maaßstab für die sittlichen Handlungen anderer in sich tragen, weil sie den Charakter anderer immer nach dem ihrigen beurtheilen; daß ihnen aber der Maaßstab der Tugend anderer fehlt, weil ihnen selbst die sittliche Güte fremde ist; dahingegen ein Mensch, bey dem die Weißheit in sein praktisches Leben übergeht, in seinem Busen den Maaßstab nicht bloß der sittlichen Güte anderer, sondern auch der Unmoralität hat, sobald er nur Welt und Menschen beobachtet; denn

das

das Widersprechende von Handlungen mit dem Sittengesetze der Vernunft kann ihm nicht verborgen bleiben. Ferner die Vernunfterkenntniß in Beziehung auf Sittlichkeit kann bloß klar, oder sie kann deutlich seyn; im erstern Falle ist sich der Mensch des Sittengesetzes bewußt, ohne dasselbe entwickelt, und bis zu seinen Gründen verfolgt zu haben; im andern Falle hat er eine wissenschaftliche Einsicht davon; jenes ist nur ein Meynen (δοξα), dieses ein Wissen (επιστημη); jenes zeigt sich in der Jugend und auch bey ungebildeten Menschen; dieses nur in reifern Jahren, und bey cultivirten Menschen. Die undeutliche Vorstellung des Sittengesetzes ist ein instinktartiges Einwirken der Vernunft auf das Begehr- und Gefühlvermögen; es ist das, was auch die neuern Philosophen das moralische Gefühl (nicht im Kantischen Sinne des Wortes) nennen. Es erweist sich entweder missbilligend in Ansehung solcher Thätigkeiten der unvernünftigen Seelen, die dem Sittengesetze widerstreiten (moralischer Abscheu); oder billigend, wenn das Begehrungsvermögen mit der Vernunft zusammenstimmt (moralische Liebe). Diese Gefühle sind nicht allein in der Vernunft gegründet, sondern auch in dem Gefühlvermögen; aber sie werden doch durch die Einwirkung jener auf dieses hervorgebracht, wiewohl sie eben deswegen keine Gefühle sind, weil sie

in der Selbstthätigkeit der Vernunft ihre Ursache haben.

De republ. III. p. 291. IV. p. 344. 350. 373. sq. V. p. 50. VII. p. 133. IX. p. 281. De legg. II. p. 58 III. p. 129. sq. XII. p. 194. Theaetet. p. 123. Phaedo p. 185. Cratylus p. 270. Polit. p. 62. Gorgias p. 125. Phileb. p. 317. Alcibiad. II. p. 80. sq. Protagoras p. 173. Timaeus p. 330. sq.

§. 237.

Die Wirksamkeit des menschlichen Begehrungsvermögens hängt nothwendig mit Vorstellungen von Gütern zusammen, auf welche seine Aeusserungen gerichtet sind. Sofern also dasselbe durch ein praktisches Vernunftgesetz bestimmt werden soll, muß auch diese Bestimmung ein Gut bezwecken, welches selbst, sowie jenes Vernunftgesetz die oberste Norm des Handelns, das höchste Gut, welches durch das Handeln erlangt werden kann, ausdrückt. Es ist daher auch eine ganz unvermeidliche Untersuchung, wie der Begriff des höchsten Gutes festzusetzen sey. Plato begann diese mit einer Prüfung der gemeingeltenden Urtheile von Gütern überhaupt, und dem relativ verschiedenen Werthe derselben. So mannichfaltig die Objecte sind, denen die

Menschen den Namen der **Güter** beyzulegen pflegen, und so abweichend und oft entgegenstehend die Meynungen, ob und inwiefern jene Objecte diesen Namen wirklich verdienen; so ist es doch unverkennbar, daß alle Menschen die Idee eines **Absolut Guten** ahnen, und nach derselben streben, in Beziehung auf welches alle übrige Dinge, die das Begehrungsvermögen etwa anziehen, mehr oder weniger **Güter** heißen können, nur daß sie nicht im Stande sind, sich jene Idee recht deutlich zu denken. Dieser deutlichen Vorstellung des **Absolut Guten** suchte nun **Plato** sich dadurch zu bemächtigen, daß er den Gründen nachspürte, warum etwas für das Begehrungsvermögen ein **Gut** seyn könne, und dann zu erforschen trachtete, welches unter den Gütern, die begehrt werden, dasjenige sey, das bloß **um sein selbst willen** mit Zustimmung der Vernunft begehrt werden könne und müsse, das demnach ein **unbedingtes Gut** sey. Jene Gründe des relativ Guten für das Begehrungsvermögen, und der Charakter des Absoluten Guten, mußten sich theils in der innern und äußern Erfahrung, wenn richtig und scharf genug beobachtet, und die Beobachtung gehörig erwogen wurde, theils im Bewußtseyn der Vernunft in ihrem Verhältniße zum Begehrungsvermögen nothwendig verrathen. Auf diesem Wege also entwickelte Pla-

to folgende Reſultate: **Erſtlich**: Die Dinge ſind für das Begehrungsvermögen entweder **Güter** (ἀγαθὰ), oder **Uebel** (κακὰ), oder **gleichgültig** (μεσα). Die **Güter** beziehn ſich entweder auf die **Seele**, oder auf den **Körper**, und werden begehrt entweder um ihrer ſelbſt willen, oder um ihrer **Folgen** willen, oder um ihrer ſelbſt und ihrer **Folgen zugleich** willen. **Zweytens**: Wird ein Ding um ſein ſelbſt willen begehrt, ſo iſt es ein **abſolutes Gut**, ein Zweck an ſich ſelbſt, in ſich vollendet und zureichend, und daher nothwendiger Gegenſtand des Begehrens für alle vernünftige Weſen. **Drittens**: Um ein ſolches Ding aufzufinden, das ein abſolutes Gut ſeyn könte, muß man das Bewußtſeyn der Vernunft befragen, inwiefern dieſes mit irgend einem Zuſtande der Thätigkeit des Gemüths die Idee des in ſich **Vollendeten** verbindet. Hier zeigen ſich der Zuſtand des **Denkens** (φρονειν), und der Zuſtand des **Vergnügens** (χαιρειν). Der erſtere, iſolirt genommen, ohne alle Verknüpfung mit Luſt, kann nicht ein wünſchenswerther Zuſtand ſeyn; eben ſo wenig aber auch der andere, ein bloßes Luſtgefühl ohne alle Vernunftwirkſamkeit; jener Zuſtand folglich, der dem abſoluten Gute entſprechen ſoll, muß aus beyden zuſammengeſetzt ſeyn (μικτος βιος), ſo daß ſie vereinigt hervorbringen, was ſie einzeln nicht hervor-

vorzubringen vermögen. **Viertens:** Es erhellt gleichwohl beym ersten Blicke, daß nicht jede Art der Vereinigung des Denkens und des Lustgefühls mit der Idee des Absolut Guten congruire, sondern daß es auf ein durch Vernunft bestimmtes Verhältniß zwischen beyden hauptsächlich ankomme. Das **Denken** scheidet sich in das reine und das empirische, (§. 192), und die **Gefühle** in reine und gemischte (§. 230). Nun ist jenes die oberste Vernunftthätigkeit; aber es kann doch für den Menschen ohne das empirische nicht statt haben, daher die Vereinigung aller Erkentniß dadurch möglich wird, daß die empirische der reinen gehörig untergeordnet ist. Von den **Gefühlen** lassen sich hingegen nur diejenigen vollkommen mit der Vernunftthätigkeit vereinigen, welche sich mit ihr vertragen, und dies thun bloß diejenigen, welche durch sie selbst erzeugt und bestimmt werden, dergleichen die reingeistigen und die moralischen Gefühle sind. Alle gemischte angenehme Gefühle haben nicht in der Vernunftthätigkeit ihren Grund, hemmen und unterdrücken diese vielmehr, sind also mit ihr unverträglich. **Fünftens:** Demnach bewirkt die Vereinigung der Vernunftthätigkeit mit den ihrer Natur angemessenen Gefühlen das vollständige Gut des Menschen, besonders soweit sich die Vernunftthätigkeit in Beziehung auf das sittliche Handeln erweiset.

Denn in jener Vereinigung liegt Wahrheit, Regelmäßigkeit und Harmonie, die allein das Gute und Schöne ausmachen. Sechstens: In dem vollständigen Gute sind die Erkenntniße und Gefühle der Stoff, welcher vereinigt wird; diese an sich selbst können erst wahre Güter werden, wenn die Regel der Harmonie sie zur Einheit verbindet; die harmonische Regelmäßigkeit selbst also im Denken, Empfinden und Handeln ist das höchste Gut des Menschen. Da das Sittengesetz der Vernunft, und die dadurch bestimmte Gesetzmäßigkeit, den obersten Zweck des Menschen ausdrückt, zu dem auch die Gesetzmäßigkeit der Erkenntniß, wie zu einem gemeinschaftlichen Ziele, hingerichtet ist, so kann man auch die Sittlichkeit selbst das höchste Gut des Plato nennen, die er allein als absoluten Zweck an sich für vernünftige Wesen erkannte.

S. den Philebus. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 47. ff.

§. 238.

Plato kannte die Natur des Menschen, die zwar die gesetzgebende Würde der Vernunft nicht verleugnet, aber auch eben so wenig den in der Selbstliebe gegründeten Trieb zum Wohl-

Wohlseyn zu unterscheiden vermag, zu gut, und der Frage über das Verhältniß der Beobachtung des sittlichen Vernunftgesetzes zu diesem Wohlseyn nicht eine genauere Untersuchung zu widmen. Das Resultat derselben beweist indessen, daß er den dialektischen Schwierigkeiten, welche sich bey der Betrachtung der Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes darbieten, sofern Tugend und Glückseeligkeit als unzertrennliche Bestandtheile desselben gedacht werden müssen, nicht auszuweichen wußte, und sich deswegen mit einer sehr einseitigen Entscheidung behalf. Im Anfange seiner Speculation verwechselte er zwar den Begriff der Glückseeligkeit mit dem Begriffe der Sittlichkeit nicht; er fand die Quelle des Strebens nach jener in der Sinnlichkeit des Menschen, so wie den Grund dieser in der Vernunft. Auch war er weit davon entfernt, die sinnliche Glückseeligkeit für das vornehmste Object des Begehrungsvermögens zu achten, dem die Anfoderung der sittlichen Vernunft nachstehen müsse, oder wohl gar sinnliche Glückseeligkeitsmaximen für die eigentlich sittlichen Maximen zu erklären; vielmehr war es vornämlich dieses, was die Moral-Theorie der Sophisten ihm verwerflich machte, und ihn zur Bestreitung und Widerlegung derselben bewog. Als er aber in der Untersuchung auf den Punct gerieth, der am meisten der Entscheidung be-

auf, wie sich die Selbstliebe mit dem Sittengesetz, der Verdienst in allen Fällen vertragen möge, wie die Tugend dem Menschen ein begehrenswerthen Gegenstand bleiben könne, auch dann, wenn sie Aufopferung der sinnlichen Glückseligkeit, der irdischen Güter, und des Lebens selbst heische, verliess er die Distinction zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit gewissermaassen, die er vorher zur Widerlegung des groben Eudämonismus angenommen hatte, und schuf einen andern Begriff von Glückseligkeit unter, um die Harmonie derselben mit der Tugend, und die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes für den Menschen unter der Supposition der Sittlichkeit, als obersten Zweckes desselben, behaupten zu können. Er stellte schlechthin den Satz auf: Die Sittlichkeit ist nothwendige Ursache der Glückseeligkeit; und so mußte er auch die Folge einräumen, welche sich aus demselben natürlich ergiebt: Sittlichkeit und Glückseeligkeit sind identische Begriffe; und man kann das höchste Gut des Menschen nicht sowohl durch eine Synthesis von Tugend und Glückseeligkeit, sondern durch das Eine, wie das Andre, definiren. Hätte Plato diesen Satz in einer gewissen Einschränkung verstanden, so war er nicht unrichtig. Eine wahre Glückseeligkeit im Widerspruche mit der Sittlichkeit ist unmöglich; diese letztere ist es auch,

welche die zweckmäßige Richtung und Harmonie der Gefühle, Neigungen und Begierden mit der Beſtimmung des Menſchen hervorbringt und erhält, und inſofern das Wohlſeyn des Menſchen begründet. Allein Plato verſtand jenen Satz unbedingt, und da wurde derſelbe unhaltbar und phantaſtiſch, wiewohl Plato freylich, weil er einmal genöthigt war, auf das Bedürfniß des Menſchen für Glückſeeligkeit zu ſehen, und ſie vom Begriffe des höchſten Gutes nicht trennen konte, ſehr zu entſchuldigen iſt, daß er das Bewußtſeyn der Sittlichkeit ſelbſt für die höchſte Glückſeeligkeit hielt, denn unter dieſer Bedingung, ſchien es ihm, könne allein der ſinnlichangenehme Zuſtand untergeordneter Zweck für den Menſchen ſeyn. Die beſondern Argumentationen, wodurch er ſeinen Satz noch zu befeſtigen ſuchte, ſind ſehr unzulänglich, und beſtätigen ſogar die Ungültigkeit deſſelben. Er folgert ihn daraus, daß, wenn die Glückſeeligkeit nicht in der Sittlichkeit ſelbſt beſtehe, die Gottheit fodere, der ſittliche Menſch ſolle unglückſeelig, und der unſittliche glückſeelig ſeyn, was dem Begriffe der Gottheit entgegen ſey; daß Eltern bey der Erziehung der Kinder außer der Tugend auch zugleich die Glückſeeligkeit derſelben beabſichtigen, folglich ſchon nach der gemeinen praktiſchen Beurtheilung Tugend und Glückſeeligkeit auf Eins hinauslaufen müßten;

daß Sittlichkeit der Glückseeligkeit nothwendig zur Triebfeder bedürfe, weil Niemand tugendhaft würde seyn wollen, wenn gar kein Vergnügen damit verbunden wäre; und dieser Umstand sey so dringend, daß man, falls der obige Satz auch nicht wahr wäre, doch die Menschen von der Wahrheit deßelben überreden müsse, da das Sittengesetz oft Aufopferung der Sinnenlust verlange, und dafür Entschädigung nothwendig sey. Alle diese Gründe beweisen nur die Unzertrennlichkeit von Tugend und Glückseeligkeit im Begriffe des höchsten Guts, aber in Hinsicht auf die mögliche Realisirung deßelben beweisen sie nicht, daß Glückseeligkeit mit der Tugend identisch sey, oder nothwendig durch diese gewirkt werde. Platon ging unzwifthen noch weiter, er wollte die Tugend dem Menschen, nicht bloß als Vernunftwesen, sondern sogar als Sinnenwesen, unter dem Namen der höchsten Glückseeligkeit darstellen; seine Raisonnements aber sind nicht bündiger, als vorher. Nur der Besitz des Guten, sagt er, macht glückseelig; wer sittlich handelt, besitzt allein das Gute, also ist der Tugendhafte allein glückseelig. Das zu Erweisende ist hier vorausgesetzt. Eben so in dem Schluße: Das edlere und wahrere Vergnügen ist dem unedlern und minder wahren vorzuziehn; Nun aber ist die Seele ein reelleres und folglich edleres Wesen, als der

Kör-

Körper; Die Befriedigung der Bedürfniße der Seele gewährt also ein edleres und wahreres Vergnügen, als die Befriedigung der Bedürfniße des Körpers; die Mittel zu jener sind edler, als die Mittel zu dieser; Unter den Bedürfnißen der Seele sind die der Vernunft die wichtigsten; sonach ist auch das Vergnügen, was ihre Befriedigung begleitet, das höchste; — in diesem Schluße sind die Prämissen unerwiesene Suppositionen. Bey dem Werthe also, welchen die Sittlichkeit für den Menschen hat, da sie zugleich die wahre Glückseeligkeit selbst ist, nach welcher ihn ein innerer Drang seiner Natur streben läßt, ist sie ein nothwendiger Gegenstand des Begehrungsvermögens. Sie kann dieser aber nur dann erst seyn und werden, wenn die Thätigkeit der Vernunft erwacht ist; daher ist das vernünftige Begehren des Sittlichen nicht, wie das Begehren des sinnlichen Vergnügens, was schon der Instinct bewirkt, ursprünglich angeboren; sondern es wird gewißermaaßen erst erworben. Plato nannte das vernünftige Begehren die **himmlische Liebe**, deren Object die innere moralische Schönheit ist, die sittliche Vollkommenheit. Er setzte dieser die **physische Liebe** entgegen, die sich an der körperlichen Schönheit weidet, eine Folge des Geschlechtstriebes ist, und überhaupt bloß angenehmen Sinnengenuß bezweckt.

De

De legg. I. p. 18. V. p. 213. sq. XII. p. 220. De republ. IV. p. 329. IX. p 260. 276. X. p. 331. Gorgias p. 100. 115. 131. Meno p. 366. Theaetet. p. 119. Protagoras p. 180. De legg. II. p. 78. Alcibiad. I. p. 30. Menexenus p. 302. — Euthyphro p. 21. Sympos. p. 235. Phaedrus p. 301. — Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 62 ff. — Ungeachtet Plato die Glückseeligkeit für eine unmittelbare Folge der Sittlichkeit erklärte, und in gewißem Betrachte mit ihr identificirte, so wird man dadurch doch nicht ganz berechtigt, sein System der Moral für einen feinern Eudämonismus anzusehen. Er scheint fast die Nothwendigkeit der Verknüpfung von Tugend und Glückseeligkeit, (so fern diese auch sinnliches Wohlseyn unter sich begreift, und nicht lediglich in der Selbstzufriedenheit der vernünftigen Person besteht), nur angenommen zu haben, weil er einer äußern vom positiven Vergnügen entlehnten Triebfeder nicht entbehren zu können glaubte, um dem Sittengesetze bey dem großen Haufen der Menschen Eingang zu verschaffen. Denn übrigens dringt er ausdrücklich darauf, daß der Mensch tugendhaft seyn solle, um der Tugend selbst willen, nicht deswegen, weil sie glückselig mache; er behauptet also die unbedingte Gültigkeit des Moralprincips in seiner Lauterkeit. Vielleicht hat er sich auch das Gefühl der Selbstbilligung, welches das Bewußtseyn der Tugend unzertrennlich begleitet, nicht deutlich genug entwickelt, und

es für ein positives Vergnügen, und zwar für das höchste positive Vergnügen, gehalten, deßen der Mensch fähig sey, ob es gleich nur ein negatives Wohlgefallen ausdrückt. Wäre dies richtig, so liessen sich auch daraus die Verwechslungen und Misverständnisse begreifen, welche in seiner moralischen Glückseeligkeitslehre durchblicken.

§. 239.

Die Vorstellungsart, welche **Plato** von der **Sittlichkeit** hatte, mußte ihn ihrer Beschaffenheit nach zur **Religion** führen. Er fand die Idee der Sittlichkeit, des vollendeten höchsten Guts, so überschwenglich, und gleichwohl die Menschheit soweit von der Erreichung derselben abstehend; daß es ihm nothwendig wurde, das Daseyn einer unbedingten heiligen und allmächtigen Intelligenz (Gottes), die der Repräsentant der vollendeten Sittlichkeit und Glückseeligkeit sey, und die **Unsterblichkeit** der Seele zur Möglichkeit der Vollendung des moralischen Zweckes auf Seiten der Menschheit, zu Hülfe zu nehmen. Auch bedurfte er zur Erklärung des obersten absoluten Sittengebotes, und zur Begründung der Autorität deßelben über den Einfluß der sinnlichen Triebe und Neigungen, des Begriffes eines

nes vollkommensten Urhebers deßelben und Richters nach demselben. Die Existenz der Ideen der Vernunft überhaupt, da sie durch die Vernunft selbst nicht hervorgebracht seyn konten, hatte ihn schon auf die **göttliche Vernunft** als ihre Ursache schließen lassen, durch welche also auch die Idee der Sittlichkeit der menschlichen Vernunft eingepflanzt seyn mußte. Er hatte aber die Möglichkeit theoretischer Beweise für solche transscendente Gegenstände, wie **Gott** und **Unsterblichkeit** der Seele sind, noch nicht genug erwogen, um auf jene Verzicht zu thun, und sich mit einem Glauben, der aus praktischem Vernunftbedürfniße hervorgeht, zu begnügen; und nach der einmaligen Tendenz seiner Philosophie konte es ihm auch gar nicht einfallen, den Uebergang der Vernunft aus dem Bezirke der Sinne in die übersinnliche Welt als eine Anmaaßung derselben zu betrachten. Aus dem Grunde hatte Plato, da ihm zur Haltung der Moral der Begriff der Gottheit unentbehrlich war, mit aller Anstrengung seines Geistes das Daseyn Gottes, so wie die Unsterblichkeit der Seele, durch theoretische Demonstrationen zu begründen gesucht. Die Beziehung aber, worinn die Gottheit zur Sittlichkeit stehn mußte, war es, welche die Prädicate derselben bestimmte; und auf gleiche Weise lieh eben jene Beziehung auf Sittlichkeit der Fortdauer der Seele nach

dem

dem Tode ihren Charakter und Zweck. Die Gottheit ist selbst das Ideal der Sittlichkeit; als Ursache aller Vernunft hat sie auch dem Menschen das Sittengesetz ertheilt; sie fodert von den vernünftigen Wesen Uebereinstimmung ihrer Gesinnungen und Handlungen mit demselben; sie regiert die Natur, damit dieselbe den moralischen Endzweck fördere; sie ist es also auch, welche den vernünftigen Wesen das Maaß der Glückseligkeit nach ihrer Würdigkeit zumißt, mit Gerechtigkeit belohnt und straft. Vermöge dieses Verhältnißes der Gottheit zur Welt ist auch die Fortdauer der Seelen ein Mittel für sie zur Realisirung des moralischen Endzwecks der Welt. Der Zustand nach dem Tode ist ein Zustand der Vergeltung für Gutes und Böses, was der Mensch begieng. Hat er seine Moralität ausgebildet, und sie in seinem thätigen Leben ausgedrückt, so wird die Seele künftig in einem der Sterne wohnen, und an Weißheit und Tugend der Vollkommenheit immer mehr entgegenreifen. Hat er aber viel Böses gethan, mit Vorsatz, denn Bewußtseyn der verbietenden Pflicht, so erwartet ihn die verdiente Strafe nach Maaßgabe seiner Schuld. Als eine Vorkehrung der Gottheit, die Seele vom Laster nach und nach zu reinigen, benutzte Plato hier den Mythus von der Seelenwanderung, wie schon oben bemerkt worden ist.

Theae-

Theaetet. 120. p. 142. Phaedo p. 170. De republ. VI. p. 110. VII. p. 138. Kap. 287. 320. De legg. X. p. 99. Timaeus p. 326. — Phaedo p. 243. sq. Gorgias p. 164. sq.

§. 240.

In einem bestimmten Sinne ist die sittliche Vollkommenheit des Menschen dem Plato mit der Tugend (ἀρετη) identisch; in einem andern Sinne braucht er das letztere Wort aber auch für die subjective Handelsweise, welche die Angemessenheit des Menschen zum Sittengesetze verlangt. Er unterscheidet in diesem andern Sinne vier Hauptarten der Tugend, die Weisheit (σοφια, φρονησις), die Mäßigkeit (σωφροσυνη), die Tapferkeit (ἀνδρεια), und die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Alle Tugenden haben zum Zwekke, die sinnlichen Begierden und Gefühle mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Die Weisheit ist die Erkenntniß der sittlichen Vernunftgesetze in ihrer Anwendbarkeit auf den Willen; wirklich angewandt wird sie die Basis aller Tugend überhaupt; sie kann gemeine oder wissenschaftliche Erkenntniß seyn, nur daß sie im erstern Falle schwankend und undeutlich ist. Die Mäßigkeit ist selbstthä-

tig

tige Unterordnung des sinnlichen Begehrungsvermögens unter das Vernunftgesetz; wäre sie bloß eine Folge der Unempfindlichkeit, des Temperaments, könte sie nicht für Tugend gelten. Die **Tapferkeit**, als Tugend, besteht nicht in physischer Stärke, im Muthe gegen Gefahr; denn diese setzen körperliche Dispositionen voraus; sondern sie liegt in der beharrlichen Gemüthsstimmung, bloß das Böse zu fürchten, das physische Uebel um des Moralisch Guten willen standhaft ertragen zu können, und die sittliche Maxime unabhängig von Lust oder Unlust zu vollziehen. Die **Gerechtigkeit** endlich liegt darinn, daß der Mensch seine Pflichten gegen andere vollkommen erfüllt. Bey diesem weiten Begriffe der Gerechtigkeit nahm Plato sie nicht selten für Sittlichkeit überhaupt; oft aber bezeichnet ihm das Wort auch nur die Gesinnung rechtmäßig zu handeln, in engerer Bedeutung. Alle diese Haupttugenden sind aufs genaueste verknüpft, und keine darf ohne die andere seyn, wenn eine vollendete Sittlichkeit dargestellt werden soll. Man muß inzwischen die **wahren** Tugenden nicht mit den **falschen** und **scheinbaren** verwechseln. Es kann dem äußern Ansehn nach sittlichgute Handlungen geben, die es gleichwohl nicht vermöge des innern Princips im Menschen sind, aus welchem sie fließen; die vielmehr aus irgend einem eigensüchtigen Zwek-

ke, zur Befriedigung irgend einer Begierde oder Leidenschaft, ausgeübt werden; diese verdienen eigentlich den Namen tugendhafter Handlungen gar nicht. Auch können Menschen durch einen Mechanismus der Gewohnheit, der Erziehung, tugendhaft handeln; allein sie thun es nicht aus Einsicht des Vernunftgesezes; das nannte Plato eine **gemeine Tugend**, die Tugend des großen Haufens, der er die **Tugend des Weisen**, die auf Vernunfteinsicht und Vernunftthätigkeit beruht, entgegensezte.

Phaedo p. 147. sq. De republ. VI. p. 71. IV. p. 374. X. p. 330. Gorgias p. 130. De legg. I. p. 43. III. p. 129 IX. p. 24. XII. p. 222. Laches p. 199. Politicus p. 108. sq. Theaetet. p. 121. sq. — Im Protagoras und Meno beschäfftigte sich Plato besonders mit der Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne? einer Frage, die für sich kein sonderliches Interesse zu haben, und in gewißem Betrachte sehr leicht beantwortet werden zu können scheint; deren Erörterung aber doch Spitzfindigkeiten zuläßt, und vom Plato wohl vornämlich gegen anmaaßungsvolle Behauptungen einiger Sophisten ventilirt wurde. Diese, die unverschämt genug waren, den Besitz und die Mittheilungsgabe nicht nur aller Arten Kentniße, sondern sogar der Künste und Fertigkeiten, von sich zu rühmen, gaben auch vor, ihren Zöglingen die Tugend, in ihrem mannich-

mannichfaltigen Beziehungen gleich einer Fertigkeit beybringen zu können. Protagoras erklärte die Tugend für eine Fertigkeit, und leugnete, daß sie eine wissenschaftliche Erkenntniß sey. Plato zeigte, daß die Sophisten von der Tugend, welche sie doch lehren wollten, nicht einmal einen richtigen Begriff hätten; er erklärte sie für eine wissenschaftliche Erkenntniß, behauptete aber (in gewißer Hinsicht), daß sie nicht gelehrt werden könne. Im Meno ist nicht sowohl von der Tugend überhaupt, als wie vielmehr von der politischen Tugend die Rede. Jede weise Staatsverwaltung erfodert Vernunft und Urtheilskraft; diese sind göttliche Geschenke, und können nicht erworben werden; die politische Tugend läßt sich also weder lernen, noch lehren, und die großen Staatsmänner handeln daher gleichsam vermöge einer Theopneustie, ohne sich ihrer Wissenschaft bewußt zu seyn. In diesem Raisonnement ist Plato's Ironie unverkennbar; (*Morgenstern* Commentatio: Quid Plato spectaverit in dialogo, qui *Meno* inscribitur, componendo). Den Satz selbst: die Tugend kann nicht gelehrt werden, nahm Plato in dem Sinne, daß der Unterricht zwar das Bewußtseyn der sittlichen Ideen wecken könne, die schon a priori im Gemüthe liegen; daß aber die Vernunft eines jeden doch jene Ideen selbstthätig zur Deutlichkeit erheben, und selbstthätig den Willen zur Befolgung derselben bestimmen, und diesen darin üben müsse.

§. 241.

Obwohl dem **Plato** die Bemerkung eines **dreyfachen** ſittlichen Verhältnißes des Menſchen überhaupt, zu **ſich ſelbſt**, zu andern Menſchen, und zu der **Gottheit**, nicht entgieng; ſo hat er doch ſeinen allgemeinen Begriff von der **Tugend** nicht ſo auf dieſelben angewandt, daß er die einzelnen mit jedem verbundenen **Pflichten** in einer gewißen Vollſtändigkeit angegeben hätte. In Anſehung dieſer liefern ſeine Dialoge nur zerſtreute Vorſchriften, wobey noch dazu oft, wie bey denen, welche die Bücher von den **Geſetzen** enthalten, mehr auf die **Legalität**, als auf die **Moralität** des Handelns, geachtet iſt. Ordnet man indeſſen die Platoniſchen Vorſchriften nach jenen Verhältnißen, ſo laſſen ſich etwa folgende zur Charakteriſirung der **angewandten Moral des Plato** ausheben. I. **Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt:** Der Menſch ſoll die Vervollkommnung ſeines **Körpers** der Vervollkommnung ſeiner **Seele** unterordnen; er ſoll alſo zunächſt ſeine Seele ausbilden, und ſich die dazu nöthige **Selbſterkenntniß** erwerben, hauptſächlich die Erkenntniß der ſittlichen Geſetze der Vernunft. Er ſoll ferner dieſe Erkentniß in ſeinen Geſinnungen und Handlungen ausdrükken; an ſich nur dasjenige ſchätzen, was ſittlich gut iſt, und zur ſittlichen Güte beyträgt; ſeine

Ge-

Gefühle, Triebe, Begierden und Leidenschaften durch Vernunft mäßigen und regieren; seinen Körper erhalten und bilden; und für seine Bedürfniße sich äußere Güter erwerben: nur so daß die Erwerbsart, der Besitz und Genuß derselben, mit dem sittlichen Haupzwecke harmoniren. II. **Pflichten gegen andere Menschen:** Niemals darf der Mensch ungerecht seyn, auch gegen Feinde nicht. Der gute Mensch verdient Achtung; der Böse Unwillen, aber auch zugleich Mitleiden, weil er nicht mit Freiheit böse ist; die Handlungen gegen böse Menschen sollen immer nur Sicherung vor ihnen und Besserung derselben beabsichtigen. Ueberhaupt ist der Mensch verbunden, Sittlichkeit unter seinen Mitbrüdern zu verbreiten, und das Laster, soviel an ihm ist, zu hindern. Dahin gehört insbesondre, daß er gegen andere wahrhaft, treu und redlich sey; in jedem speciellen gesellschaftlichen Verhältniße, worinn er stehn mag, wie in jedem bürgerlichen, alle die Obliegenheiten erfülle, die sich aus der Natur jener Verhältniße ergeben, und von ihm übernommen sind; vorausgesetzt, daß ihre Erfüllung entweder durch die Sittlichkeit selbst geboten, oder doch an sich erlaubt und möglich sey. III. **Pflichten gegen Gott:** Diese bestehn im Allgemeinen darinn, daß der Mensch auch gegen Gott Gerechtigkeit beobachte, und ihm leiste, was er ihm zu leisten

ſchuldig iſt. Dem höchſten Weſen aber gebühren Ehrfurcht, und gewiſſenhafte Befolgung ſeiner Geſetze, nicht bloß, weil es göttliche Geſetze, ſondern auch weil es die Geſetze des heiligſten Weſens ſind, das nichts anders, als das Gute wollen kann. Die Erfüllung dieſer Pflichten macht die **wahre Religiöſität** (ὁσιοτης, ευσεβεια) aus. Aeuſſere Religionsgebräuche, Geſchenke, Opfer und Gebete bekommen nur durch die moraliſchgute Geſinnung einen Werth, aus welcher ſie fließen; ohne dieſe Geſinnung können ſie der Gottheit nicht wohlgefällig ſeyn; denn ſonſt würde die Religiöſität in ein eigennütziges Gewerbe verwandelt.

Die Hauptquellen ſind die Bücher von den Geſezen (vorzüglich das vierte und fünfte Buch), und die Bücher von der Republik. Vergl. Tenneman's Syſtem der Plat. Phil. B. IV. S. 115 ff.

§. 242.

Mit der **Moral** des **Plato** hängt die **Politik** (Πολιτικη, Βασιλικη) deßelben aufs engſte zuſammen, und dieſe iſt durchaus auf jener erbaut worden. Er hat das Verdienſt, zuvörderſt den Begriff derſelben mit groſ-

ſem

sem Scharfsinne untersucht zu haben. Sie ist ihrem formalen Charakter nach eine theoretisch praktische Wissenschaft, eine Erkentniß, die sich auf Handlungen bezieht, und zugleich eine absolut gesezgebende Wissenschaft (αυτεπιτακτικη); denn sie sezt fest, was geschehen soll, ohne daß es eine noch höhere Legislation gäbe, von welcher sie wiederum ihre Gesetze empfienge. Ihr Gegenstand ist eine Gesellschaft von Menschen, die zu dem gemeinschaftlichen höchsten Zwecke geleitet und regiert werden soll. Als absolutgesetzgebende Wissenschaft ist sie aber nicht ein nothwendiges ausschließendes Eigenthum derer, welche für das Bedürfniß dieser Gesellschaft wirksam sind; nicht der Handwerker, der Krieger, der Priester, der Richter, des Regenten; denn sie soll diesen selbst vorschreiben, wie ihre Wirksamkeit anzuordnen sey. Sie ist also in der monarchischen Verfassung nicht dem Monarchen, als solchem, nothwendig und ausschließend eigen; nicht in der oligarchischen den Oligarchen; nicht in der Demokratie dem Volke. Daher ist es in den wirklichen Staaten nicht die wahre Staatswissenschaft, welche regiert; es ist vielmehr Despotismus der Gesetze, oder Despotismus der Willkühr, welcher die Herrschaft ausübt; der eine regiert seiner Natur nach, und wie er in der Erfahrung entsteht und sich äußert, eben so im Widerspruche mit jener, wie

die andere. Für **poſitive** Geſetze, wenn ſie in der That politiſchgültig ſeyn ſollen, muß man einen **Kanon** aufſuchen, welcher anzeigt, **wie** ſie es ſeyn **können**, und **warum** ſie es ſind. Dieſer Kanon, der erſt die **wahre Staatswiſſenſchaft** ſeyn würde, iſt allein, weil er abſolutgeſetzgebend wäre, in der **Vernunft** anzutreffen, als dem einzigen unbedingten Vermögen, welches die allgemeingültigen Begriffe vom Wahren, Guten und Gerechten für das **Individuum** liefern kann, und ſie folglich auch für den **Staat** liefern muß. Der Staat kann keinen andern vernunftmäßigen Zweck haben, als wie das allgemeine Beſte der Mitglieder, welche ihn bilden. Dieſer Zweck kann nur erreicht werden, wenn jedes Glied im Verhältniße zu den übrigen thut, was es thun ſoll und darf; wenn alſo Alle ihre Wirkſamkeit unter dem Principe der ſittlichen Vernunft in eine gemeinſchaftliche Sphäre vereinigen. Bewirkung der **Sittlichkeit** der Bürger iſt ſonach immer das oberſte Ziel, worauf die Verfaſſung und Geſetzgebung eines Staats hingerichtet ſeyn muß. So wie der einzelne Menſch nur dadurch die Vollendung erreicht, daß ſeine ganze Natur Einheit und Harmonie ausdrückt, welches bloß durch eine richtige Unterordnung aller ſeiner Anlagen und ihrer Aeuſſerungen unter die Vernunftgeſetze geſchehen kann; ſo kann auch der Staat nur

in

in dem Falle als vollendet betrachtet werden, wenn er eine Gesellschaft von Menschen darstellt, die alle dem Sittengesetze gehuldigt haben. Aus diesem allen fließt folgender Begriff des Plato von der Politik: Sie ist die Wissenschaft, die Menschen zu einer Gesellschaft zu verbinden unter der Herrschaft des Sittengesetzes, und sie in dieser Verbindung zu erhalten.

Die vornehmste Quelle, um Plato's politisches System kennen zu lernen, ist sein Werk von der Republik. Den wahren Zweck, den Charakter, und Inhalt deßelben hat neuerlich Hr. Morgenstern auf eine musterhafte Weise erörtert (Commentatt. de *Platonis Republica* Halis Saxon. 1794. 8.) Die gewöhnliche Meynung war, Plato habe eine auf Moralität gegründete und diese bezweckende idealische Staatsform darin aufstellen wollen, und die Untersuchung über die Gerechtigkeit in den ersten Büchern sey hiezu nur Grundlage und Vorbereitung. Eben daher rührte auch ein zu strenger Tadel, den die Anordnung des Werks, wenn man es als ein dialogisches Kunstwerk betrachtet, erfahren hat; wiewohl doch der Vorwurf des zu Verwickelten in der Anordnung, falls man auch den Zweck des Plato richtiger faßt, nie ganz abzulehnen seyn dürfte; (S. Tiedemann's Argumentum der Bücher von der Republik). Daß man jene Meynung hegte; dazu trug mehrers bey: Der

Titel des Werks Πολιτεια, mit dem es Aristoteles, Theophrast, und alle alte Schriftsteller, anführen; Plato's eigene Erklärung (in den Büchern von den Gesetzen), er habe in den Büchern von der Republik den vollkommensten moralischen Staat geschildert; die Erinnerung des Platonischen Sokrates im Timaeus an die Gespräche des vorigen Tags (eben dieselben, die in den Büchern von der Republik geliefert sind), die nur die untersuchte beste Republik betrifft. Inzwischen ist diese Vorstellungsart von Plato's Absicht bey dem Werke doch irrig; aus den erwähnten Umständen folgt nicht nothwendig, was daraus hergeleitet wird; vielmehr erhellt aus dem Gange des Dialogs und den vornehmsten Momenten deßelben, daß Plato ein anderes Ziel im Auge hatte. Er wollte das Ideal der Tugend des Menschen in einem großen Gemählde anschaulich zeigen: in einem Ideale der Tugend des Staats. Daher beginnt der Dialog mit der Entwickelung des Begriffes der Tugend (Gerechtigkeit) überhaupt; das Problem von der besten Republik wird um dieses Begriffes willen aufgeworfen und gelöst; und das Ganze endet nicht damit, daß nun das Ideal eines Staats, sondern damit, daß der Begriff der Tugend bestimmt sey. Gleichwohl so wie dem Plato der Begriff der Tugend Hauptgegenstand war, so ist ihm die beste Staatsverfassung das nächste Object, das ihn bey dieser Gelegenheit beschäfftigte, und

er

er verband auch damit, was die freyere Form des Dialogs gestattete, in Digressionen manche andere Materien. Der ganze Inhalt der Bücher von der Republik läßt sich also gewißermaaßen in zwey verschiedene Theile absondern: in eine Metaphysik der Sitten, wie wir es nennen würden, und in eine Metapolitik. Außer den Büchern von der Republik gehören als Hauptquellen noch hieher die Bücher von den Gesetzen, und der Dialog Politicus. In den Büchern von den Gesetzen thut Plato zuweilen andre politische Vorschläge, als wie in dem Werke über die Republik; das rührt wohl daher, weil er in diesem nur ein Ideal, und die Möglichkeit der Realisirung deßelben, dachte, weil er also hier die Menschen nahm, wie sie seyn sollten; in jenen aber eine wirkliche Staatsgesetzgebung bezweckte für Menschen, wie sie sind, und den Umständen nach seyn können.

§. 243.

Aus dem vorausgesetzten Begriffe der Staatswissenschaft ergab sich die Abtheilung ganz natürlich, welche Plato von ihren Gegenständen machte. Sie muß zuvörderst die Grundsätze feststellen, nach welchen der Staat am besten eingerichtet und verwaltet wird (Κριτικη); zweytens jenen Grundsätzen gemäß die

die **Staatsverfaſſung** und die **Geſetze** beſtimmen (Νομοθετικη); drittens Regeln für die Ausführung und Verwaltung der Conſtitution und der Geſetze ertheilen (Επιστατικη). Derjenige iſt der eigentliche **Regent** und **Staatsmann**, welcher die hiezu erfoderlichen Kentniße beſitzt, er mag wirklich regieren, oder nicht. Bey den Bedingungen, unter welchen dieſe Kentniße Jemand beſitzen kann, ſind es nur wenige, die befugt ſeyn mögen, ſich des Beſizzes derſelben zu rühmen. Den Dünkel, ſie zu beſitzen, haben leider! ſehr viele, und das iſt die Urſache, warum die meiſten poſitiven Staaten mit ſo wenig Vernunft angeordnet ſind, und mit ſo wenig Weißheit regiert werden. Die Staatswiſſenſchaft iſt ein Erzeugniß der Vernunft, alſo ein Theil der Philoſophie, und eine Wiſſenſchaft der Philoſophen. Deswegen ſollten auch allein Philoſophen regieren; und die Macht des Staates für die vernunftmäßigen Zwecke deßelben anzuwenden befugt ſeyn; anſtatt daß die Macht gewöhnlich in den Händen ſchlechter, oder doch unwiſſender, Menſchen iſt, die ſie nicht zu gebrauchen verſtehn. Das iſt der Sinn, welchen **Plato** mit ſeinem berühmten **Philoſophenregimente** verband. Unter den Philoſophen werden hier aber bloß diejenigen gemeynt, die wirklich durch Anſtrengung ihres Geiſtes die Vernunfterkenntniß ergründet, und ſie zugleich zu ihrer Vervollkom-

nung,

nung, insbesondre zur Ausbildung ihrer Sittlichkeit, angewandt haben, die demnach in der That die weisesten und besten Menschen (οἱ ἄριστοι) sind; denn einzig von diesen kann sich die menschliche Gesellschaft die Stiftung einer zweckmäßigen Staatsverfassung, und eine zweckmässige Administration derselben, versprechen. Das Paradoxe, welches schon Plato's Zeitgenossen in der Behauptung zu finden glaubten, ist nach dem Urtheile ihres Urhebers bloß scheinbar; es existirt noch keine nach philosophischen Principien gegründete Staatsverfassung in der Erfahrung; darum hält man sie für ein excentrisches Ideal; gleichwohl ist es doch die Philosophie, welche die Principien der Staatswissenschaft gewähren muß, und der Fall läßt sich sehr wohl annehmen, daß die Regenten wirklich Philosophen wären. Daß die Sophisten, welche die Jünglinge eine politische Afterweißheit lehren, auch Philosophen heißen, berechtigt sie nicht, auf die Regierungsfähigkeit Anspruch zu machen; denn ihrem Geiste und Charakter ist die Würde der Philosophie fremd; aber der Anspruch auf das Regiment des Staats wird durch die Existenz der Afterphilosophen denen nicht vergeben, die sich durch Geist und Charakter zur Würde der Philosophie erhoben haben.

Politi-

Politicus p. 70. sq. Alcibiad. I, 19 sq. Meno p. 368 sq. Amatores p. 42. De Republ. I. 187. sq. III 314 V, 52. VI. 69. sq. VII, 136. De legg. III, 133. X. p. 75. Vergl. *Morgenstern* de Plat. Republ. Commentat. III. — Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 147. ff. — Betrachtet man das vom Plato gefoderte Philosophenregiment für die beste Republik, unter den Bestimmungen, mit welchen er sich daßelbe dachte, nur als ein Bestandstück seines politischen Ideals, so läßt sich gegen daßelbe nichts einwenden. Eine Republik, welche die Vernunft für die beste anerkennen soll, kann nicht anders entstehn und dauern, als wenn die Weisen und die Besten sie bilden und verwalten; und will man diese Philosophen nennen; wer könte das Philosophenregiment misbilligen? — Betrachtet man es aber in Ansehung seiner wirklichen Ausführbarkeit in der Erfahrung, so ist es ein eben so reizender Traum, wie der vom ewigen Frieden. So weise und edle Menschen, wie sie Plato an die Spitze seines Staats verlangt, sind so selten, so schwer zu erkennen; die Mittel und Arten, sie emporzuheben zu der Bestimmung, deren sie allein würdig sind, sind so trüglich und unsicher; daß bey dem Entwurfe und der Handhabung einer Constitution wahrlich nicht viel auf solche Urheber und Häupter derselben zu rechnen ist. Gesetzt aber, Philosophen im Platonischen Sinne des Worts gründeten die Verfassung und regierten sie;

so

so ist auch zur Möglichkeit und Dauer derselben ein Volk nothwendig, das der Achtung für das Sittengesetz der Vernunft, und den aus diesem hervorgehenden Endzweck der Menschheit, empfänglich ist, und sie als die herschende Triebfeder in seine praktische Lebensweise aufnimmt. Der Hypothese eines solchen Volks widerspricht aber die Geschichte und die alltägliche Erfahrung durchaus. Diese beyden Gründe sind so einleuchtend, daß deswegen auch alle historische Politiker in der Theorie, und die wirklichen Staatsmänner, die Platonische Philosophenrepublik als ein Hirngespinst belächelt und bespöttelt haben. Demungeachtet, obgleich Plato's Politik in den Büchern von den Gesetzen sich mehr zur Empirie hinneigt, scheint es doch, als ob er an der Ausführbarkeit seines Ideals, oder wenigstens an der Möglichkeit einer demselben sich nähernden positiven Staatsverfassung, nicht ganz verzweifelt hätte. Schwerlich würde er sonst so großen Fleiß auf die Darstellung seines Ideals gewandt, das Neue, Auffallende, Seltsame, was es für den Erfahrungspolitiker hat, so zu vertheidigen und zu rechtfertigen sich bemüht, und selbst die Grundlinien einer nach seiner Meynung dem Ideale anpassenden Staatsform gezogen haben. Auch war es wohl die Realisirung eben der besten Republik, soweit sie unter den Umständen thunlich seyn möchte, die er bey der vertrauten Verbindung mit dem Dion beabsichtigte, und die ihn bewog, auf die philosophische Bildung

bung des jüngern Dionys eine so große und wiederholte Aufmerksamkeit zu richten. Uebrigens lag freylich die Idee der philosophischen Republik schon in der Tendenz der Moralphilosophie des Plato; indessen hat doch wohl die Existenz des Pythagoreischen Bundes sehr viel dazu beygetragen, daß Plato eine so hohe Anhänglichkeit an die Idee gewann, sie so sorgfältig entwickelte, und die Hoffnung zu ihrer Verwirklichung nicht ganz aufgab.

§. 244.

Wenn die Staatswissenschaft aus der Vernunft ihren obersten Kanon entlehnen muß, so ist diese es auch, welche den höchsten Endzweck des Staates überhaupt bestimmt, und fodert, daß eine Staatsform, die von ihr gebilligt werden soll, sich dem Zwecke so viel wie möglich nähere. Der höchste Endzweck des Staats muß aber nothwendig mit dem höchsten Endzwecke des einzelnen Menschen zusammenstimmen. Er kann also kein andrer seyn, als Sittlichkeit und Glückseeligkeit der Individuen. Eben darum vereinigen sich die Menschen zu einem Staate, um das Ziel, das jedem seine Vernunft, wenn sie gehörig entwikkelt ist, vorsteckt, desto leichter und sicherer zu erreichen. Die Vereinigung um eines Zwek-

kes

kes willen muß unter Gesetzen stehn, und da der Staat den höchsten Endzweck der Menschheit zu befördern dienen soll, so müssen die Gesetze solche seyn, welche sowohl alle Mitglieder angehn, weil sonst keine Gesellschaft existiren könnte, als auch der Realisirung des Endzwecks angemessen sind. Nur auf diese Art kann das gemeine Beste des Staats bewirkt werden. Wo hingegen Gesetze statt finden, die zwar den Vortheil einzelner Individuen und Parteyen der Gesellschaft beabsichtigen, aber nicht das Wohl des Ganzen in Hinsicht auf seinen wahren Hauptzweck; da ist kein Staat möglich, mit dem die Gesellschaft überhaupt und die Vernunft zufrieden seyn könten. Soll von den allgemein verbindlichen Gesetzen, soferne das allgemeine Beste ihr Object ist, ein entsprechender Erfolg zu hoffen seyn, so muß aber auch die allgemeine Achtung der Bürger davor die Triebfeder seyn, welche sie vollziehen hilft. Diejenigen, welche die Gesetze geben und ausüben, heißen die Regenten des Staats. Sie sind aber als solche wiederum dem Sittengesetze, und dem Urheber desselben (der Gottheit), unterworfen, dürfen sich also nicht ihrer Willkühr und Laune überlassen, sondern müssen als Beschützer und Beförderer der Glückseeligkeit des Staates handeln, die mit der Sittlichkeit der Individuen identisch ist. Der Mensch unter der Regierung der Vernunft stellt den Staat

im Kleinen vor; die Vernunft ist der Regent; die sittlichen Gefühle sind deßen Gehülfen; das sinnliche Begehrungsvermögen ist der Unterthan; der ganze Mensch in seiner sittlichen Vollendung muß Ein harmonisches Ganzes seyn. Eben dieses gilt von dem Staate im Großen als einer Gesellschaft von Menschen. Auch der Staat muß die Tugenden des einzelnen Menschen haben, Weißheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit; der Regent muß durch Gesetze der Vernunft regieren; und die Unterthanen müssen durch Beherrschung ihrer Sinnlichkeit jenen Gesetzen dienen. Unter dieser Bedingung kann die **Einheit** des Staates entstehen, Ein harmonisches Ganzes der Gesellschaft; der Staat wird **Eine moralische Person** im eigentlichern Sinne des Worts durch seine Mitglieder und ihre Handelnsweise, wie es das Individuum durch sich allein seyn soll. Mit dieser Sittlichkeit des Staats sind die wahre **Freyheit** und **Glückseeligkeit** der Bürger deßelben unzertrennlich verbunden. Jene ist nicht Zügellosigkeit der Begierden; denn diese hat im Gegentheile Unterdrückung der Freyheit zur Folge; wo sie statt findet, giebt es nur Despoten und Sclaven; jene ist vielmehr allgemeine Anerkennung und Beobachtung der Vernunftgesetze, wo jeder thun kann, was sittlich gut und recht ist, d. i. mit möglichster wirklicher Freyheit handeln kann. Auch

die

die wahre Glückseeligkeit des Staats läuft nicht darauf hinaus, daß die Bürger reich seyen, daß die Gesellschaft überhaupt Macht besitze; sondern sie hängt von der Sittlichkeit ab, und wird unmittelbar durch sie hervorgebracht. In einem Staate, wo jeder Bürger gegen den andern seine Pflichten erfüllt, wo jeder sich selbst zu einem guten Menschen ausbildet, und die Thätigkeit aller zu Einer gemeinschaftlichen Vollkommenheit, so weit sie möglich ist, hinstrebt, muß auch jeder die Glückseeligkeit genießen, deren er in seinen Verhältnißen nur fähig ist.

De Republ. p. IV p. 332. VI p. 100 sq. De legg. I p. 43. IV p. 180. IX p. 47. Politicus p. 87. sq.

§. 245.

Um einen Staat überhaupt gut und zweckmäßig zu organisiren, muß man vorher das Object deßelben in seinen wesentlichen und nothwendigen Bestandtheilen, und die dringendsten damit verbundenen Erfoderniße, kennen gelernt haben. Ein Staat ist eine Gesellschaft von Menschen. Diese haben zunächst physische Bedürfniße, der Nahrung, der Kleidung, des Schutzes und Obdachs gegen den Ungestüm der Witterung und äußere Beeinträchtigungen. Es

ist der Erfahrung zuwider, daß einzelne Menschen durch sich selbst allen diesen Bedürfnißen ein Genüge zu thun vermöchten; sie müssen sich also dazu vereinigen; und jeder muß zur Befriedigung derselben dasjenige leisten, was er vermöge seiner Kräfte, Talente und Verhältnisse am besten zu leisten vermag. Mit andern Worten: Die verschiedenen Arten der Arbeit, welche die Gesellschaft zu ihrer Erhaltung, und nach und nach zur Bequemlichkeit, erheischt, müssen auf eine der Fähigkeit der Individuen gemäße Weise vertheilt seyn. So geht zuvörderst aus dem natürlichen Bedürfniße der Gesellschaft der Nährstand hervor, der die Ackerbauer, Handwerker und Künstler unter sich befaßt. Nicht leicht aber bleibt eine Gesellschaft innerhalb den Grenzen der Bedürfniße des Lebens, und der Bequemlichkeit stehn; Einzelne und auch wohl ein größerer Theil der Mitglieder streben nach angenehmen Genüßen, und der Vervielfältigung der Mittel dazu; der luxus dringt in die Gesellschaft ein. Diesem leztern kann ein Staat sich niemals ergeben, ohne daß nicht zugleich die Begierde nach fremdem Gute, und alle daraus entspringende Kränkungen und Beleidigungen anderer, auf ihn folgten. Bey einer solchen Stimmung der Gemüther ist Krieg unvermeidlich sowohl mit innern als mit äußern Feinden, die etwa durch die Habsucht und Ge-

ge-

gerechtigkeit der Bürger beleidigt sind, und Entschädigung oder Rache suchen. Wo Krieg möglich und wahrscheinlich ist, sind Vertheidiger (Krieger) nöthig. Diese müssen einen besondern Stand ausmachen, wenn sie zu ihrer Bestimmung für den Staat tauglich seyn sollen; denn jede Classe von Menschen kann sich nur Einem Geschäfte widmen, für welches sie besondere Anlage und Beruf hat. Der Krieger muß sich vornämlich durch Stärke, Gewandtheit des Körpers, Lebhaftigkeit und Muth auszeichnen; damit er aber bey diesen Eigenschaften, die ihm gegen den Feind unentbehrlich sind, nicht seinen eigenen Mitbürgern, welche er schützen soll, gefährlich und verderblich werde, so müssen Geist und Herz in dieser Hinsicht zur Humanität und Friedfertigkeit bey ihm gebildet werden. Dies geschieht durch die Erziehung mittelst der Gymnastik und Musik, wovon jene ihm die kriegerischen Qualitäten verschaft, diese seine Denkart und Sitten veredelt, und ihm Achtung und Liebe für das Vaterland und die Mitbürger einflößt. Der Begriff der Musik hatte bekanntlich bey den Griechen einen viel größern Umfang, als bey den Neuern. Es umfaßte damals fast alle Künste und wissenschaftliche Kenntniße, die sich ein wohlgebohrner Grieche zu erwerben hatte, nämlich die Poesie, und diese ganz vorzüglich, da alle wissenschaftliche Cultur der Grie-

chen mit dem Leſen ihrer berühmteſten Dichterwerke begann. Inzwiſchen darf eben die Poeſie nur inſofern für ein Erziehungsmittel gelten, als ſie ſchöne Thaten verherrlicht, und den Geiſt zu heroiſchen Geſinnungen der Tugend entflammt. Selbſt die eigentliche **Muſik** (im neuern Sinne des Worts) muß auf Sittlichkeit abzwecken, und durchaus nicht mit derſelben und ihrer Beförderung disharmoniren. Jede wohllüſtige, ſchmelzende, klagende Tonart iſt als verboten zu betrachten; nur eine ſolche iſt erlaubt, die Feſtigkeit des Sinnes, Selbſtbeherrſchung, Mäſſigung der Affecten, Entſchloſſenheit und Muth im Unglücke, ausdrückt. Aus dem **Wehrſtande**, der den zweyten Hauptſtand im Staate ausmacht, müſſen die **Regenten** und **Beamten** des Staats gewählt werden (der **obrigkeitliche Stand**). Die Erziehung derſelben iſt zwar anfangs mit der Erziehung der Krieger gemeinſchaftlichen Regeln unterworfen, wie es auch nicht anders ſeyn konte. Allein weil die Eigenſchaften, welche den guten **Krieger** vollenden, noch nicht zu einem **Regenten** hinreichend ſind, indem dieſer die Staatsweißheit beſitzen, und die Bedingungen derſelben erfüllt haben muß, ſo muß die Erziehung deßelben auf einen höhern Grad wiſſenſchaftlicher Einſicht gerichtet, er muß zum vollendeten **Philoſophen** erhoben werden. Inwiefern Jemand mit den nöthi-

gen

gen Anlagen hiezu ausgerüstet sey, kann bey dem ersten Unterrichte, den er für seine Bestimmung als Krieger empfängt, bemerkt werden; wird er zur Regentenbestimmung tauglich gefunden, so wechseln philosophische Belehrungen hernach mit kriegerischen Uebungen und Geschäfften im Dienste des Staates ab; wegen der gethanen Fortschritte werden öftere Prüfungen angestellt; und erst im funfzigsten Jahre wird überhaupt Jemand fähig, ein obrigkeitliches Amt zu haben, vorausgesetzt daß er alles geleistet habe, was der Staat von ihm zu fodern durch die Verfassung berechtigt war. Die Pflicht der obrigkeitlichen Beamten besteht denn darinn, daß sie für die innere und äußere Sicherheit des Staates sorgen, und sich hiezu der Krieger zweckmäßig bedienen; daß sie jede Beeinträchtigung der Auswärtigen verhindern. Auch müssen sie darauf achten, daß der Staat weder zu geringfügig, noch zu groß, weder zu reich, noch zu arm sey, damit bey zu großem Reichthum nicht Schwelgerey und Wohllüste, und bey großer Armuth nicht Niederträchtigkeit der Gesinnungen unter den Bürgern herrschend werde. Endlich sollen sie die übrigen Diener des Staats auswählen, die wiederholte Prüfung derer übernehmen, die zu künftigen Regenten bestimmt sind, und sich der Aufsicht über dieselben unterziehen; so wie überhaupt allen Bürger im Staate das Geschäfft und

den Beruf anweisen, wozu er die meisten Kräfte und Fähigkeiten hat.

De republ. II. p. 230. IV. p. 327. cf. De legg. V. p. 236. IX. p. 47. — De Republ. III. p. 313. VI. p. 69. VII. p. 136. De legg. III. p. 132. IV. p. 197. — Man hat gewöhnlich die Meynung, Plato habe die Poesie und die Dichter ganz aus seiner Republik verbannen wollen. Das wär aber doch nicht der Fall. Vielmehr was ihm Poesie von einer gewißen Gattung und Beschaffenheit ein brauchbares Mittel, um die edlern Classen der Bürger zu ihrer Bestimmung zu erziehn. Nur sollte die Poesie von durchaus moralischem Inhalte und Zwecke seyn; nichts darstellen, was auf irgend eine, auch die entfernteste, Weise zur Unsittlichkeit verleiten könte; und so mit dem Ideale einer durchaus auf höchste Sittlichkeit und Glückseeligkeit abzielenden Verfassung zusammenstimmen. Aus diesem Gesichtspunkte erschienen dem Plato die epische und dramatische Poesie insbesondere als verwerflich, weil beyde keinen reinmoralischen Charakter, sondern auch lasterhafte Gesinnungen und Handlungen, zum Gegenstande hätten, also auch nicht zur Bildung eines solchen, wohl aber zur Verschlimmerung der Moralität wirken könten. Dagegen ließ Plato in seinem Staate die lyrische Poesie zu, doch nur unter der Bedingung, daß sie die Tugend preise, und das Gemüth zu ihr erhebe. Ehemeg ihn zu diesem einseitigen und zu strengen Urtheile

aber

über die Zulässlichkeit der Poesie überhaupt in einem sittlich eingerichteten Staate, und vornämlich zur Verdammung der epischen und dramatischen Poesie, sowie jeder andern Gattung, die nicht schlechthin eine moralische Tendenz hatte, und sich dazu durchaus moralischer Mittel bediente, auch wohl das Interesse einer wissenschaftlichen Vernunftmoral, welcher er mehr Einfluß auf das Publicum zu verschaffen wünschte. Vor und noch zu seiner Zeit waren die Dichter die einzigen Sittenlehrer des Volks; ihre Sentenzen, einzelne Verse, waren die Maximen, nach denen man im gemeinen Leben handelte. Dieses Ansehn hatten sich die Dichter theils durch ihr Verdienst um die erste Bildung der Griechen zur Humanität, theils durch ihre unsterblichen Gesänge an sich selbst erworben. Indessen waren doch jene Maximen nicht hinreichend, nicht immer ächt sittlich, und in der Ausübung bewährt; so lange sie gleichwohl für entscheidend galten, konnte keine reine Sittenlehre einen Boden gewinnen. Vielleicht würdigte also Plato absichtlich den Werth der Poesie und der Dichter zu sehr herab, um den Werth der philosophischen Moral desto mehr zu erhöhen. Wenn man übrigens Plato's Meynungen über die Poesie, wie sie in verschiednen Dialogen vorkommen, nicht einander widersprechend finden, oder den Widerspruch auflösen will, so muß man bey ihm (um mich so auszudrücken) einen ästhetischen und einen moralischen Maßstab unter-

terſcheiden. Er befolgte in ſeinem Urtheile bald den einen, bald den andern. Wie hätte er den eigentlichen Werth der Poeſie in ihren verſchiedenen damals bearbeiteten Zweigen ganz verkennen mögen, da er ſelbſt dichteriſches Genie war, das Studium der Poeſie ſelbſt für die Verſchönerung ſeiner proſaiſchen Werke benuzte, oft Stellen in ſeine Dialoge aus epiſchen und dramatiſchen Dichtern einwebte, und in frühern Jahren im epiſchen und dramatiſchen Fache gearbeitet hatte? Daß er im Alter ein ſo ſtrenger Sittenrichter in Beziehung auf Poeſie wurde, iſt damit zu entſchuldigen, daß die Reſultate ſeiner Unterſuchungen über Sittlichkeit, und die Erforderniße derſelben, leicht dazu verführen konnten; zumal da er noch nicht in die Geſetze eingedrungen war, nach denen die Kräfte des Gemüths, und ihre Thätigkeiten, und ſo auch die Ausübung der Künſte des Schönen, und der Genuß ihrer Producte, mit dem Sittengebote harmoniren, und die Vollendung des Menſchen befördern mögen. — Die claſſiſchen Stellen über dieſen Punct ſind: De republ. II. p. 245. III. p. 273. ſq. Vergl. *Morgenſtern* de Plat. Rep. Comment. III. Epim. II. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. IV. S. 185 ff.

§. 246.

Ein ganz eigenthümlicher Zug in der Platoniſchen Staatsverfaſſung iſt die Rolle, welche in

in derselben den Weibern zugetheilt wird. Diese sollen gleiche Rechte mit dem männlichen Geschlechte haben, mit ihm dieselbe Erziehung genießen, und wenn sie durch Talent, Kentniß, Charakter und Verdienst dazu fähig sind, auch zu den obrigkeitlichen Aemtern und Würden gelangen können. Es ist das eines von den Instituten des Plato, die man nicht bloß parador, sondern unnatürlich und chimärisch nennen kann, und wobey er die Naturbestimmung des Weibes, die Eigenheiten seines Körpers und Temperaments, und die damit verbundenen Gebrechen, ganz übersah, oder doch viel zu wenig in Anschlag brachte. Was ihn wohl zur Idee des Instituts veranlaßt haben mag, war die zu große Unterdrückung und Herabwürdigung des andern Geschlechts bey den Griechen, und die schimpfliche Abhängigkeit deßelben von den Männern. Plato wollte es von einem zu niedrigen Standpuncte in der Gesellschaft zu einem höhern deßelben würdigern hinaufziehn. Auch konte ihm in der Erfahrung die Bemerkung nicht entgangen seyn, daß Weiber sich eben so gut wie Männer, durch Einsicht, Tugend, und Muth in Gefahren hervorthun; in Ansehung der Abhärtung des Körpers, die zu Kriegsdiensten erfoderlich ist, hatte er sogar das wirkliche Beyspiel der Spartanerinnen vor sich; er zog also hieraus den freylich übereilten Schluß, daß die Weiber zur Erreichung aller möglichen

Staats-

Staatszwecke eben ſo fähig ſeyen, wie die Männer, und daß es nur von der Art der Erziehung abhänge, ſie den Männern völlig gleich zu machen. Unterdeſſen iſt es doch problematiſch, ob Plato jene Vorzüge allen Weibern zuerkannt habe, oder nur einer gewiſſen Claſſe derſelben, nämlich der, die zu Gattinnen des Wehrſtandes beſtimmt waren. Ein anderer nicht minder merkwürdiger Zug der Platoniſchen Republik iſt die Gemeinſchaft der Weiber, der Kinder, und der Güter, welche für eben dieſen Wehrſtand angeordnet war, und die aus demſelben zu wählenden Regenten. Plato hielt dieſe Einrichtungen für nothwendige und ſehr wirkſame Mittel zur Erzeugung und Beförderung des Patriotismus bey den Kriegern und obrigkeitlichen Perſonen. Hätten die Krieger jeder eine beſondere Gattin, ein Privat-Eigenthum, ſo würde ihnen das außer dem Intereſſe des Vaterlandes noch ein eigenes Intereſſe geben, das jenem in vielen Stücken zuwider laufen möchte, und ſie zur Ausübung ihrer Pflicht minder fähig machte: anſtatt daß bey der Gemeinſchaft der Weiber und Güter, von der die Gemeinſchaft der Kinder eine natürliche Folge iſt, nur Ein Intereſſe, das des Vaterlands, für die Krieger und Regenten ſtatt finden würde. Jeder würde in jedem Andern ſeinen Verwandten, in jedem Kinde das ſeinige zu erkennen glauben. Den Ausſchweifungen der Ge-

Geschlechtstriebes, der bey der Gemeinschaft der Weiber zu befürchten stand, meynte Plato dadurch vorzubauen, daß er die Personen, die sich begatten sollten, zwar scheinbar durch das Loos, aber in der That durch die Wahl der Regenten bestimmt werden ließ; daß er gewiße Tage festsetzte, an denen die Begattung sollte geschehen dürfen, und sie auf eine gewiße Epoche des Lebensalters einschränkte. Es bedarf wohl keines ausführlichen Beweises, daß Plato hier der sinnlichen Natur des Menschen, wie sie sich in der Erfahrung äußert, zuviel zutraute, oder ihr auch zuviel zumuthete, und die großen Nachtheile völlig übersah, oder bey weitem nicht genug erwog, welche mit jenen politischen Instituten unvermeidlich verknüpft waren.

De Repubi. IV. p. 335. V. p. 2 sq. — Plato selbst hat dem Eindrucke, welchen sein Ideal eines moralischen Staats, als Ideal, auf philosophische Moralisten und Politiker gemacht haben müßte, sobald es rein und seiner wahren Absicht nach aufgefaßt wurde, sehr dadurch geschadet, daß er, um daßelbe aus der Region der Vernunft unter die wirkliche Anschauung zu versetzen, die im §. erwähnten politischen Institute vorschlug. Denn die Beurtheiler, vornämlich die historischen Politiker, nahmen an denselben Anstoß, weil die Ungusführbarkeit und die übele Folgen, die sie nach aller Analogie der

der Geſchichte haben würden, zu bald in die Augen fielen; und ſie überſahen deswegen das eigentliche Staatsideal ſelbſt, und verkannten ſeinen Werth. Es ſcheint, daß ſogar Ariſtoteles (Polit. II., 1 ſq.) die moraliſche Einheit des Staats, welche Plato verlangte, nicht einer gehörigen Aufmerkſamkeit gewürdigt habe. Seine Argumentation dagegen, ſoweit ſie ſich der vorhandenen Lücken und Corruptelen im Texte wegen verſtehn und beurtheilen läßt, lauft darauf hinaus, daß durch jene Einheit des Staats der Staat ſelbſt aufgehoben werde. Der Staat beſtehe nicht bloß aus mehr Menſchen, ſondern aus ſpecifiſch verſchiedenen und noch dazu freyen und gleichen Menſchen (Familienhäuptern), die ſich der gegenſeitigen Hülfe wegen vereinigten, um die höchſte Zulänglichkeit der Mittel für ihre individuellen Naturzwecke zu bewirken (το περας της αυταρκειας). Für den Staatszweck nahm Ariſtoteles alſo nicht die Tugend an, ſondern Sicherheit und Glückſeeligkeit der Individuen durch gemeinſchaftliche Concurrenz der Bürger. Er bedachte nicht, daß eben dieſe gerade in einem moraliſchen Staate, wie ihn Plato aufſtellte, im höchſten Maaße ſtatt finden müſſe, falls ſich derſelbe realiſiren ließe; obgleich die vom Plato ſelbſt dazu vorgeſchlagenen Inſtitute ſehr unzweckmäßig ausgedacht ſeyn mochten. Recht klar iſt der Sinn der Ariſtoteliſchen Argumentation nicht; er kann nur ohngefähr errathen werden. Deſto länger hat ſich Ariſtoteles bey der Kritik

der

der Platoniſchen Gemeinſchaft der Weiber, Kinder und Güter verweilt. Erſtlich: Die Gemeinſchaft der Weiber und Kinder, meynte er, könne höchſt unſittliche Folgen haben; die Väter könten ſich leicht mit Töchtern; die Söhne mit Müttern; die Brüder mit Schweſtern vermiſchen. (Dieſes Argument trifft nicht ganz, weil Plato die Wahl der Weiber und Männer, die ſich begatten ſollten, durch die Regenten, wiewohl insgeheim, entſcheiden ließ, durch deren Aufmerkſamkeit alſo ſolchen Ereignißen vorgebeugt werden konnte und mußte). Zweytens: Wolle man ja eine Gemeinſchaft der Weiber in den Staat einführen, ſo würde es rathſamer ſeyn, ſie für den Stand der Ackerbauer (den Nährſtand) geſetzlich zu machen, als für den Wehrſtand. Die Krieger, wenn jeder ſeine beſondre Gattin hätte, würden leichter zum Gehorſam gegen den Staat gewöhnt werden können. (Aber es würde wieder andre Nachtheile haben, durch welche Plato gerade bewogen wurde, die Gemeinſchaft der Weiber nur für die Krieger anzuordnen). Drittens: Wenn die Kinder ihre Eltern, nicht kennten, könnten Elternmord, Brudermord, Kindermord von Seiten der Eltern, ſtatt finden. (Auch dieſe Schwierigkeit würde Plato vielleicht zu heben gewußt haben). Viertens: Die Gemeinſchaft Aller kann in einer zwiefachen Bedeutung genommen werden: a) daß jeder Einzelne ſagen könne: dieſe Güter ſind mein z. B. die Weiber, die Kinder, oder b) daß nur Alle (collectiv) dieſes ſagen können. In der erſtern

sten Bedeutung hat es Plato selbst nicht verstanden, oder er würde damit mehr gesagt haben, als er sagen wollte; die andere Bedeutung aber beruht auf einem Paralogism, der durch das Wort Alle (πάντες) bewirkt wird, wo man das Wort collectiv nimmt, und es doch in der That distributiv versteht, ungeachtet es nicht so verstanden werden kann. Man glaubt etwas collectiv zu behaupten, (wo es richtig seyn würde, wenn dem Begriffe der Gegenstand entsprechen könte), was man doch distributiv behauptet (wo es unrichtig ist; denn Alle im Einzelnen können nicht Eins und daßelbe das Ihrige nennen). Plato scheint inzwischen das Gesamteigenthum an Weibern und Kindern sich so gedacht zu haben, daß er keinem ein Alleineigenthumsrecht, sondern jedem nur ein Miteigenthumsrecht zugestand, in Ansehung der Weiber einem jeden den möglichen physischen Besitz dieses oder jenes Weibes in verschiedener Zeit dem Gesetze gemäß einräumte. Uebrigens, glaubte Aristoteles, bey dem Paralogismus, der dem Platonischen Institute vom Gesamteigenthume an Weibern und Kindern zum Grunde liege, sey es besser, Jemanden nach einem Principe der Verwandtschaft, den Seinigen zu nennen, wie im gemeinen Leben geschehe, als Tausende zu den Seinigen zu rechnen nach einem chimärischen Begriffe, wie Plato wolle. Fünftens: Die Absicht, das Privatinteresse an einem besondern Weibe, und an eigenen Kindern, aufzuheben, wird schwerlich erreicht werden; denn der

Mann

Mann dürfte das Weib seiner Liebe, das ihm der Zufall zuführte, und die Eltern ihre eigenen Kinder, vor den andern leicht erkennen.

§. 247.

Nach der Angabe der Bestandtheile des Staates überhaupt, und der ihnen nothwendigen Erfordernisse, wenn eine Zusammensetzung derselben zu einer zweckmäßigen Constitution gedeihen soll, suchte **Plato** die **beste Staatsform** selbst durch eine Kritik sowohl der denkbaren, als in der Erfahrung wirklichen, Hauptarten politischer Verfassungen zu bestimmen. Er unterschied die letztern nach einem zwiefachen Gesichtpuncte, erstlich nach der Zahl der herschenden physischen Personen, und zweytens nach der Beschaffenheit der Triebfedern, welche in der Regierungsform sich verrathen. Aus dem ersten Gesichtspuncte betrachtet, herscht entweder Einer (**Monarchie**), oder Mehrere (**Oligarchie**), oder das ganze Volk (**Demokratie**). Regiert der Eine mit Einwilligung der Bürger, ist er **König** (βασιλευς); regiert er aber ohne diese Einwilligung ist er **Despot** (τυραννος). Sind die Mehreren, welche regieren, die **Reichen** und **Mächtigen**, als solche, so sind sie eigentliche **Oligarchen**; sind sie aber die **Bessern**, so sind

ſie **Ariſtokraten.** Auch die **Demokratie** läßt ſich zwiefach denken, entweder nach Geſetzen, oder ohne dieſelben. Nach den Triebfedern, welche ſich in den Regierungsformen am wirkſamſten zeigen, kann man folgende fünf Hauptarten der Conſtitution annehmen: diejenige, welche ſich ganz auf die Geſetzgebung der Vernunft gründet und durch die Weiſeſten und Beſten geſtiftet wird (die **philoſophiſche**, oder **idealiſche**); die **ehrgeizige** (eine Ausartung der Ariſtokratie); die **gewinnſüchtige**; die **zügelloſe**; und die **deſpotiſche.** Die vier letztern ſind von der Beſchaffenheit, daß der ſittliche Zweck eines Staats dabey nicht erreicht werden kann. Von den verſchiedenen Arten der Staatsformen, welche ſich nach dem erſten Geſichtspuncte beſtimmen laſſen iſt vielleicht in der Wirklichkeit keine anzutreffen, oder auch zu bewirken, welche dem Ideale völlig entſpräche; allein die eine kann ſich dieſem mehr, als die andere, nähern. So iſt die durch Geſetze beſchränkte Monarchie zwar keine vollkommne, aber ſie iſt doch eine erträgliche Staatsform; ohne Beſchränkung durch Geſetze, oder als Deſpotie, iſt ſie unerträglich. Die Oligarchie iſt immer noch der Demokratie vorzuziehn, als welche die ſchlechteſte Staatsform von allen iſt, zumal wenn ſie gar nicht durch poſitive Geſetze gezügelt wird. Um den Mängeln abzuhelfen, die von jeder dieſer vei-

nen

nen Staatsformen der Natur derselben nach unzertrennlich sind, ist es am rathsamsten, eine gemischte Verfassung zu wählen, und unter diesen erklärte Plato diejenige für die Beste, die aus Monarchie und Demokratie zusammengesetzt wäre; eine Meynung, die schon Aristoteles sehr unpolitisch fand.

De Republ. IV. p. 379. VIII. p. 185 sq. IX. p. 237. sq. Politic. p. 99. De legg. III. p. 135 sq. IV. p. 178.

§. 248.

So wie Plato sich bemüht hatte, das oberste Princip der Staatswissenschaft festzustellen, so suchte er daßelbe auch für die Theorie der positiven Gesetzgebung zu bewirken. Ein gültiges Gesetz überhaupt kann nur ein gerechtes seyn, und ein gerechtes ist wiederum nur dasjenige, was dem obersten Principe der Sittlichkeit gemäß ist. Daher müssen auch alle möglichen gültigen Gesetze überhaupt mit einander zusammenstimmen, und dürfen sich nicht widerstreiten. Der Zweck der Gesetze kann ferner nicht der Vortheil der Machthaber im Staate, oder auch die Macht und der Reichthum des Volks, oder die eigene politische Unabhängigkeit, oder die Unterdrückung

und Beherrschung anderer Völker seyn. Diese besondern Zwecke einer Gesetzgebung sind theils unsittlich, theils untergeordnet, und dürfen nur insofern verfolgt werden, als es sich mit dem obersten Zwecke verträgt. In Beziehung auf den Staat aber kann der oberste sittliche Zweck der Gesetzgebung nur das Allgemeine Beste seyn, an welchem alle Individuen auf gleiche Weise theilnehmen, und ohne deßen Erhaltung und Beförderung die bürgerliche Gesellschaft nicht bestehen kann. Für dieses allgemeine Beste müssen die Gesetze nothwendig die Sinnlichkeit bezähmen, und dem Egoismus der Individuen seine Schranken anweisen. Es erhellen hieraus auch die Eigenschaften, welche der Gesetzgeber selbst besitzen muß, so wie die Norm des Verfahrens, das er bey der Legislation zu beobachten hat. Er muß mit der Einsicht in die sittliche Bestimmung des Menschen eine tiefe Kentniß seiner gesamten Natur, und der aus dieser entspringenden äußern gesellschaftlichen Verhältnisse, verbinden, um die Art der Ausbildung der Bürger zu jener Bestimmung gesetzlich anordnen zu können, soweit sie durch Gesetze des Staats angeordnet werden mag. Höchster Zweck bey der Gesetzgebung muß ihm immer seyn, die Handlungen der Bürger überhaupt dahin zu richten, daß nach und nach aller äußere Zwang entbehrlich werde, und das eigene innere

nere Bewußtseyn der Bürger von ihren Pflichten zur Glückseeligkeit des Staats zureiche. Der Gesetzgeber muß daher vornämlich für die moralische Erziehung sorgen, als die Grundlage aller Rechtlichkeit der Staatsbürger überhaupt. Für die eigentliche positive Gesetzgebung machen die äußern gesellschaftlichen Verhältniße die Gegenstände aus; denn die innere Pflicht kann nicht Object eines positiven Gesetzes seyn. Jedes positive Gesetz bedarf Mittel, um die Beobachtung deßelben abseiten der Bürger zu sichern. Plato rechnet dahin Belehrung über die Gründe der Verbindlichkeit eines Gesetzes, Ehre und Belohnung für die Befolgung deßelben, Schande und Strafe für die Uebertretung. Alle Strafen dürfen nur solchen gesetzwidrigen Handlungen gelten, die mit Absicht und Kentniß des illegalen Charakters derselben geschehen, und sie dürfen außerdem keinen andern Zweck haben, als den Thäter für die Zukunft zu bessern, und andern einen Abscheu gegen ähnliche Vergehen einzuflößen. Die Strafe ist aber noch von dem Ersatze eines durch die Beleidigung zugefügten Schadens verschieden, als welcher ohnedem geleistet werden muß, so weit er möglich ist. Die Beschaffenheit und der Grad der Strafe müssen sich nach der Beschaffenheit des Verbrechens und dem Grade der Zurechnung richten. Plato hat hierüber mehrere Vorschriften ertheilt;

die noch itzt für die Kriminalgesetzgebung lehrreich und gültig sind. Ob er gleich den Begriff eines **Verbrechens** nicht genau und ausdrücklich vom Begriffe einer bloß gesetzwidrigen Handlung geschieden hat, so erhellt doch aus den Arten gesetzwidriger Handlungen, welche er anführt, und deren Strafbarkeit er im Allgemeinen beurtheilt, daß er den Unterschied kannte und gültig hielt. Er nimmt drey Hauptclassen der Verbrechen an, gegen Privatpersonen (Privatverbrechen), gegen den Staat (Staatsverbrechen), und gegen die Religion (Religionsverbrechen); die beyden letztern erklärt er mit Recht für die strafwürdigsten. Auch die **Todesstrafe** ließ Plato zu gegen einen Verbrecher, deßen Unthaten die äußerste Strafe verdienen, bey dem keine Besserung zu hoffen ist, und deßen entledigt zu seyn das dringende Bedürfniß des Staates verlangt. Die Verbrechen müssen vor der Bestrafung untersucht, und streitige Rechte unter den Bürgern müssen entschieden werden. Dazu muß der Staat einen Gerichtshof einsetzen, für deßen Einrichtung ebenfalls **Plato** mehr Vorschläge gethan hat. Streitige Rechte der Bürger können durch Schiedsrichter ausgeglichen werden, oder auch durch ein förmliches Gericht, deßen Verhandlungen öffentlich seyn müssen. Ueber Staatsverbrechen, weil sie den Staat im Ganzen angehn, sollte auch das ganze Volk das Ur-

Urtheil sprechen. Zur höchsten Instanz bestimmte Plato ein Gericht, das aus den einsichtsvollsten und besten Männern bestände, die gefällten Sentenzen prüfte, oder, wo das Urtheil zweifelhaft sey, zuletzt den Ausschlag gäbe. Unter den Mitteln der Beweisführung wollte Plato den **Eid** nur in den Fällen gestatten, wo es einleuchtend sey, daß der Schwörende durch den Meyneid nichts gewinnen könne; denn in einem entgegengesetzten Falle sey der Eid bey dem schwankenden Religionsglauben ein höchst unsicheres Mittel. Die beträchtliche Zahl einzelner positiver Gesetze, die in **Plato's** Büchern von den Gesetzen aufgestellt sind, kann hier nicht Platz finden, da sie sich ohnehin auf die Localität und eine bestimmte Verfassung von **Kreta** beziehen.

Die hieher gehörigen classischen Stellen sind in Plato's Büchern de legibus zerstreut. Man muß diese Bücher ganz und im Zusammenhange lesen, wenn man sich einen vollständigen Begriff von der Platonischen Theorie der Gesetzgebung machen will. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. IV. S. 228. ff.

§. 249.

Die große Aufmerksamkeit, welche Plato auf die Beförderung der Sittlichkeit wan-

dte, machte ihm auch die Erziehung der Kinder zu einem vorzüglich wichtigen Gegenstande wissenschaftlicher Bearbeitung. Schon die gemeine Erfahrung lehrt, daß die Erziehung zwar nicht den Mangel natürlicher Anlagen zu ersetzen, aber doch die Richtung derselben zum Guten oder Schlimmen zu bewirken, wenigstens außerordentlich zu begünstigen vermöge; und für einen Staat, deßen Zweck Sittlichkeit der Bürger, und deßen Haupttriebfeder Achtung vor dem Moralgesetze seyn sollte, mußte die Erziehung, dem Staatszwecke gemäß angeordnet, als das erste, heilsamste und nothwendigste Mittel erscheinen. Plato ließ es daher in der innigen Ueberzeugung, welche er hiervon hatte, auch nicht dabey bewenden, seinen Zeitgenossen einzelne gute Maximen für die Erziehung zu ertheilen, oder Fehler, die von ihnen gewöhnlich hierinn begangen wurden, zu rügen, worauf sich Sokrates eingeschränkt hatte; sondern er bemühte sich, allgemein anwendbare pädagogische Grundsätze aufzustellen, und in ihnen die Principien einer eigentlichen Erziehungswissenschaft. Da die Erziehung mit dem Zwecke des Staats zusammenstimmen muß, so ist ihr auch durch diesen ihr Ziel gegeben; sie soll den Mensch zur Tugend bilden, d. i. zu einem guten Bürger. Dem zufolge ist es ihr Geschäfft, die natürlichen Anlagen des Menschen zu entwickeln, die Aeusserungen derselben auf

Sitt-

Sittlichkeit hinzulenken, und die Hindernisse zu entfernen, oder unkräftig zu machen, die hier im Wege seyn, und das Gegentheil deßen, was die Erziehung beabsichtigt, hervorbringen möchten. Weil aber nicht alle Anlagen des Menschen für seine höchste Bestimmung von gleicher Wichtigkeit sind, so muß der Erzieher auf das richtige Verhältniß achten, das hier nothwendig ist; er muß seinen vornehmsten Fleiß auf die Cultur der Vernunft wenden, und demnächst auf die Bildung der niedern Seelenkräfte und des Körpers Rücksicht nehmen; so daß eine vollkomne Harmonie aller Kräfte unter der Herrschaft und Regierung der Vernunft entspringe. Die Art der Erziehung muß dem personlichen Zustande des Menschen im zarten Alter der Kindheit und in der Jugend angemessen seyn; äußerer Zwang ist zu verbannen; der Erzieher und Lehrer muß die Individualität seines Zöglings studiren, und ihm durch sein geschicktes und gefälliges Benehmen für die Bildung und den Unterricht Interesse einflössen, anstatt ihn durch rauhe Behandlung, oder eine unnatürliche widersinnige abgeschmackte Methode der Belehrung, davon abgeneigt zu machen. Zwar sollen Körper und Geist zu Einem und demselben Zwecke erzogen werden, und es darf in Beziehung auf diesen keine Disharmonie unter ihnen obwalten; beyde aber erfodern zu

ihrer Ausbildung verschiedene Mittel; daher läßt sich die Erziehung in die physische und geistige eintheilen. Schon vor der Geburt des Kindes liegt den Eltern eine pädagogische Verpflichtung ob; sie müssen durch die Sorge für ihren körperlichen und Gemüthszustand die eigene physische und moralische Verderbniß verhüten, um nicht dem Kinde einen Krankheitsstoff oder den Saamen moralischer Gebrechen mitzutheilen. Nach der Geburt bedarf das erste Alter des Kindes die eifrigste Pflege und Wachsamkeit, weil in diesem die Entwickelung von Körper und Seele am schnellsten geschieht. Plato giebt die Regel, daß der Erzieher vornämlich einen Mittelzustand des Kindes zwischen Schmerz und Vergnügen zu erhalten suche. Um dem Körper in der Folge Gesundheit, Stärke, Gewandtheit zu verschaffen, dienen vielfache, doch gehörig gemäßigte, Uebungen, die auch nicht bloß zur Bildung einzelner Gliedmaaßen und Fertigkeiten, sondern des Körpers überhaupt in allen seinen Theilen, abzwecken müssen. Die Erziehung muß mit der Cultur des Gefühlvermögens anfangen, daß in den Kindern der Sinn für das Harmonische, Schöne, Gute geweckt werde; dazu sind Hülfsmittel das Lesen der Dichter, Musik, Gesang und Tanz, doch unter Bedingungen der Sittlichkeit. Nächst dieser ästhetischen Bildung müßen die moralische

lische, und dann die eigentlich geistige, die Entwickelung der Vernunft, den Erzieher beschäfftigen. In Ansehung der moralischen komt es hauptsächlich darauf an, die sinnlichen Triebe zu bezähmen, und unter das Sittengesetz zu ordnen, durch Erhöhung des moralischen Gefühls. Als Mittel zur Entwickelung der Vernunft empfiehlt Plato den Unterricht in den mathematischen Wissenschaften, von denen zur Philosophie nach der dialektischen Methode überzugehn ist. Die Mädchen müssen übrigens eben so erzogen werden, wie die Knaben.

De legg. I. p. 42 sq. II. p. 58 sq. VI. p. 279 sq. VII. p. 321 sq. VIII. p. 400 sq. De Republ. III. p. 390 sq. V. p. VI. p. 85 VII. p. 134 IX p. 239.

§. 250.

Unter den Philosophemen des Plato ist seine Vorstellungsart von der Natur des Schönen noch einer besondern Erwähnung werth. Das Schöne ist nur dem Menschen erkennbar, als welcher allein Sinn für Harmonie, das Wesen des Schönen, hat. Mit dem Schönen muß nicht das Angenehme, Nützliche, Anständige, Gute verwechselt werden, wenn gleich die Griechen das Wort

καλον

καλον zuweilen auf diese letztern Begriffe anwandten, wie es auch im heutigen deutschen Sprachgebrauche des gemeinen Umgangs mit dem Worte Schön zu geschehen pflegt. Es giebt eine körperliche und eine geistige Schönheit; die Schönheit überhaupt wird also nicht bloß durch das Auge und Ohr wahrgenommen, sondern auch durch den Verstand gedacht; eine Behauptung, zu welcher Plato selbst durch den griechischen Sprachgebrauch (des Wortes καλος) verführt wurde. Man muß aber schöne Gegenstände, die wirklich wahrgenommen werden, von dem Schönen an sich selbst (dem Urschönen) unterscheiden; jene wechseln beständig ihre Form; das Schöne an ihnen entsteht, läßt eine Erhöhung und Verminderung zu, und kann ganz verschwinden; das Urschöne hingegen ist sich ewig gleich; es ist an keinen bestimmten Ort, keine Zeit, kein Verhältniß, kein bestimmtes erkennendes Subject gebunden, und eben so wenig an irgend ein bestimtes Object; es ist absolut für sich vorhanden, und alle concrete Gegenstände sind und werden nur dadurch schön, daß sie an dem Urschönen Theil nehmen. Das Urschöne kann also nur durch eine Idee der Vernunft existiren. Diese besteht in dem Ebenmaaße und der Harmonie, oder der Vollkommenheit selbst, die sich äußerlich offenbart; sie ist der Widerstrahl des Vollkommen, der sicht-

sichtbare Abglanz deßelben. Das körperliche Schöne liegt denn in der Harmonie materieller Theile jener Idee gemäß; das geistige Schöne liegt in der Harmonie der Erkenntniß und der Handelsweise mit den Regeln und Gesetzen der Vernunft. Die geistige Schönheit ist ein unmittelbares Erzeugniß der Vernunft selbst; die materielle ist durch die oberste Intelligenz hervorgebracht, welche die Materie nach mathematischen Ideen formte; der Mensch hat die Fähigkeit die materielle Schönheit zu erkennen, indem er sie unter die Idee des Urschönen subsumirt. Im Menschen können beyde Schönheiten, die geistige und die körperliche, vereinigt seyn, und diese Vereinigung stellt den schönsten Gegenstand dar, welcher sich denken läßt; doch ist die geistige Schönheit des Menschen die edelste, und sie darf nicht fehlen, wenn auch die körperliche fehlen sollte. Die Wirkung eines schönen Objects auf den Gemüthszustand ist zwar ein angenehmes Gefühl (Wohlgefallen), aber dieses Wohlgefallen ist rein und uneigennützig, und steht in keiner Beziehung weder auf den Nutzen oder Schaden, welchen das Object gewährt, noch auf den besondern Reiz der Sinnenwerkzeuge. Die Menschen sind alle vermöge einer natürlichen Anlage für diese Wirkung empfänglich; aber der Grad und die Art der Wirkung sind bey den Individuen ver-

verschieden, eben daher auch ihre Urtheile über einen schönen Gegenstand von einander abweichend, nach der Verschiedenheit ihrer Erziehung, Kentniße, Vorurtheile, und vornämlich des sittlichen Charakters. Die Künste des Schönen können sich übrigens nur durch Nachahmung der Natur äußern; für die Beurtheilung kömt es darauf an, was für Gegenstände der Künstler zur Nachahmung wählt, und wie er sie darstellt. Das Vergnügen an einem Kunstwerke kann der Maaßstab des Werthes nicht seyn; es ist relativ in Ansehung der Subjecte, und muß selbst nach jenen Bedingungen gewürdigt werden. Was die Wahl der Gegenstände betrifft, so darf die Kunst nur solche Gegenstände darstellen, die schon in der Natur schön sind, und unter diesen am meisten solche, mit denen zugleich ein hoher Grad sittlicher Güte verbunden ist. Die Mittel dazu müssen der Darstellung des Gegenstandes durchaus angemessen seyn. Gerade, weil Plato das Sittlichgute und das Schöne für identisch hielt; (denn das Sittlich-Böse konnte nach seiner Meynung nie schön seyn); das Schöne nur ein sichtbarer Ausdruck des Sittlich Guten ist, der eher und leichter von dem Menschen aufgefaßt, und von einem sinnlich lebhaftern Wohlgefallen begleitet wird; so rieth er zur Bildung eines sittlichen Charak-

ters

ters von der Erweckung und Bildung des ästhetischen Gefühls auszugehn.

S. Hippias maj. Dieser Dialog ist für Plato's Lehre vom Schönen classisch. Vergl. De legg. II. 60. Polit. p. 108. Charmides p. 118. Phaedo p. 227. Cratylus p. 345. Sympos. p. 245. 247. Phaedrus p. 328. Philebus p. 290. sq. Tennemann's System d. Plat. Ph. B. IV. S. 265.

§. 251.

Das Verdienst des Plato um die Philosophie, als Wissenschaft, überhaupt läßt sich in folgenden allgemeinen Zügen zusammenfassen: Erstlich: Plato hatte einen bestimmtern Begriff, als seine Vorgänger, von dem Objecte, Zwecke, und Umfange der Philosophie; er erkannte und unterschied genauer die besondern Aufgaben, auf deren Beantwortung sich diese Wissenschaft eigentlich einzulassen hat. Die Principien des Denkens, der Erkenntniß, der Sittlichkeit, Gott und Unsterblichkeit, Natur und Freyheit, sind die Hauptziele, nach deren Aufklärung er strebte. Zweytens: Er suchte nicht bloß das Interesse der theoretischen Vernunft zu befriedigen, wie die berühmtesten metaphysischen Parteyen vor ihm gethan hatten; auch drang er sich selbst und andern keine Gleichgültig-

gültigkeit gegen die Fragen der theoretischen Vernunft auf, und wiegte sich nicht nach dem Beyspiele der Sokratiker in einen Indifferentismus in theoretischer Hinsicht ein, um sich desto eher bey einer Moral für das Haus und für den Markt zu beruhigen; sondern ihm waren das theoretische und das praktische Interesse des Menschen von gleicher Wichtigkeit, und seine Absicht war darauf gerichtet, die Befriedigung des letztern durch die Befriedigung des erstern zu bewirken. Drittens: Er hellte den Gegensatz zwischen dem Zufälligen und Veränderlichen, und dem Festen und Bleibenden in der Erkentniß, mehr auf, und da er die Gründe deßelben in dem Erkentnißvermögen entdeckte, so war er es, der zuerst die Natur des Erkentnißvermögens tiefer erforschte, und die Möglichkeit einer Verbindung zwischen reiner und empirischer Philosophie einsehn ließ, wenn gleich die Art der Verbindung, welche er selbst unternahm, nicht die richtige war. Vierrens: Die Platonische Philosophie hat Originalität; sie beruht auf einem eigenthümlichen Principe, wiewohl die Philosopheme der Vorgänger Veranlassung gegeben hatten, daß Plato diesen Gang in der Speculation wählte; außerdem aber zeichnet sie sich vor den ältern Versuchen auch durch eine ohne Vergleich größere Vollständigkeit, durch mehr innern Zusammenhang, und eine gewiße Einheit des

Gan-

Ganzen aus. Die Vernunft wurde in derselben für das Vermögen der Principien zur Erkentniß der Dinge an sich (das Vermögen der Ideen) angenommen; bloß die Wahrnehmung zufälliger veränderlicher Merkmale ward der Sinnlichkeit angewiesen. Um nun die Möglichkeit der Uebereinstimmung der Ideen mit ihren Objecten zu erklären, mußten beyde, die Ideen sowohl als die Objecte, auf eine und dieselbe Grundursache (den göttlichen Verstand) zurückgeführt werden. So wurde die Vernunft die einzige Erkentnißquelle für die Philosophie, und diese wurde nun als Wissenschaft des Charakters der Einheit fähig. — Wenn man inzwischen die erwähnten Vorzüge der Platonischen Philosophie zugesteht, so können sie doch nur insofern für Vorzüge gelten, als sie einen beträchtlichen Fortschritt der philosophirenden Vernunft zum Heiligthume des Wahren, Guten und Schönen andeuten. Beurtheilt man den Platonismus in Beziehung auf seinen objectiven wissenschaftlichen Werth, so sind ihm sehr wesentliche Mängel vorzuwerfen, und man muß ihn im Ganzen für ein mislungenes System erklären. **Erstlich**: Das Princip deßelben: Die Vernunft ist die Erkentnißquelle der Dinge an sich, ist unerwiesen. Es wird aus der Unveränderlichkeit der Ideen und ihrer Abkunft aus dem göttlichen Verstande gefolgert; aber ob das Merkmal des Unveränderlichen auf das

Ding an ſich übertragen werden könne, iſt problematiſch, und die göttliche Abkunft der Ideen, als ſolcher, war vollends ein Irrthum, der daher rührte, daß **Plato** die Natur der allgemeinen Begriffe verkannte, und ihre Entſtehungsart aus dem Vermögen der Vernunft nicht einſah. **Zweytens**: Es gebricht im Platonismus an einem Leitfaden, um ſich der Vollſtändigkeit der Erkentnißprincipien, auch wenn man die **Ideen** dafür halten wollte, zu vergewiſſern. Denn die Beſtimmung der Ideen iſt von der Wahrnehmung der Objecte, und der Zurückführung derſelben auf einen Gattungsbegriff, abhängig, welche keiner Regel a priori unterworfen iſt. **Drittens**: **Plato** hat zwar das geſamte Gemüthsvermögen nach ſeinen Hauptzweigen, dem Vorſtellungs- Begehrungs- und Gefühlsvermögen unterſchieden; aber er iſt weder in die ſpecifiſche Natur eines jeden dieſer beſondern Vermögen recht eingedrungen, und hat die wahren Grenzen derſelben genau von einander getrennt; noch hat er die nothwendigen Bedingungen derſelben, das Weſentliche und Zufällige bey ihnen, und ihr gegenſeitiges Verhältniß, mit gehöriger Schärfe aufgeſucht und feſtgeſetzt. In Betreff des Vorſtellungsvermögens verfehlte er ganz die wahre Differenz zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand; ſeine **Ideen** ſind daher nichts weniger als eigentlich reine Begriffe und reine Erkentnißprincipien, wiewohl er ſie für

Pro-

Producte der Vernunft allein hielt, und den Antheil der Sinnlichkeit daran nicht bemerkte. Zur Begründung der Sittlichkeit schien das Ideenprincip ein besserer Führer zu seyn; denn die Idee des Absolut Guten liegt wirklich nur in der Natur der Vernunft, und Plato wurde in der Auffindung derselben durch das moralische Gefühl unterstützt. Aber die praktische Gültigkeit jener Idee und der Charakter der Verbindlichkeit des durch sie bestimmten Sittengesetzes waren damit nicht dargethan; der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Freyheit war nicht hinreichend aufgeklärt; und die Sicherheit der Moral beruhte auf der schwankenden Voraussetzung der Sicherheit des Ideenprincips in theoretischem Betrachte. Dem Plato entgieng daher auch der wahre Theilungsgrund der theoretischen und praktischen Philosophie im Wesen der Vernunftthätigkeit selbst.

S. Tennemanns System der Plat. Ph. B. IV S. 279.

Neunte Epoche

der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte des Ariſtoteliſchen Syſtems.

Quellen: Ἀριστοτέλους τα ευρισκομενα. *Ariſtotelis Opera*, quae exſtant, *graece*, ſtudio *Friderici Sylburgii*, Veterenſis. Francof. 1587. Voll. V, 4. Dieſe Ausgabe des griechiſchen Textes der ſämtlichen Ariſtoteliſchen Werke iſt bis itzt die beſte, und auch für den Handgebrauch die bequemſte. Den einzelnen Büchern iſt eine nicht unbeträchtliche Sammlung der abweichenden Lesarten aus Handſchriften und Editionen beygefügt. Der Text ſelbſt iſt ſehr correct gedruckt. Die Ausgabe iſt aber zu unſerer Zeit nicht ſo leicht zu erhalten, wie folgende: *Ariſtotelis Opera omnia*, quae exſtant, *graece* et *latine*, veterum ac recentiorum interpretum, ut *Adr. Turnebi*, *Iſ. Caſauboni*, *Iulii Pacii*, ſtudio emendatiſſima, cum *Kyriaci Stro-*

zae,

zae, patritii Florentini, libris *duobus* graecolatinis *de republica* in supplementum *Politicorum Aristotelis*. Editore *Guilielmo du Val*, Pontesiano, Prof. Paris. Voll. IV; fol. Lutet. Paris. 1639 — 1654 (nach dem neuesten Abdrucke). Die Kritik des griechischen Textes hat durch Du Val wenig gewonnen; am Rande sind sparsam einzelne Varianten aus ältern Editionen, namentlich der Casaubonschen, angemerkt, oft unrichtig und undeutlich. Die lateinischen Uebersetzungen der einzelnen Bücher sind von verschiedenen Verfassern und haben verschiedenen Werth; größtentheils sind sie fehlerhaft und unverständlich, zumal bey philosophischen Raisonnements im Originale. Die vom Du Val vorgesetzte Uebersicht der Aristotelischen Schriften ist höchst erbärmlich, so wie auch das dreyfache Register der Namen, Wörter und Sachen wegen seiner Unvollständigkeit und durchaus unzweckmäßigen Einrichtung ganz ohne Nutzen ist. Der Druck des griechischen Textes ist uncorrect. — Eine neue Ausgabe der Werke des Aristoteles ist von mir angefangen: *Aristotelis Opera omnia; graece*, ad optimorum exemplarium fidem recensita, cum annotatione critica, librorum argumentis, et nova versione *latina*. Biponti 1791. 8. Vier Bände sind bereits abgedruckt, wovon die drey ersten außer dem literarischen Apparate das Organon, und der letzte die Rhetorik enthalten. Die Unternehmung ist auf Seiten der Verlagsgesellschaft in Zweybrücken durch den französischen Krieg gestört

worden; ſie wird aber hoffentlich nach Beendigung deßelben ihren Fortgang haben.

Von einzelnen Ariſtoteliſchen Schriften ſcheinen mir nachſtehende Ausgaben und neuere Commentare die brauchbarſten und lehrreichſten zu ſeyn: Ariſtotelis *Organon*, graece et latine, *Iulio Pacio* interprete, cum argumentis, notis et tabulis ſynopticis; Francof. 1597. 4. — *I. Pacii* Commentarius analyticus in *Iſagogen Porphyrii* et *Organon Ariſtotelis*; ibid. eod. a. — *Ariſtotelis* commentationum *de natura* libri VIII; *de coelo* IV; de ortu et interitu II; Meteorologicorum IV; de anima III; et Parva Naturalia; *graece*, cum variis lectionibus; ap. Guil. Morel. Pariſ. 1561. 4. — *Ariſtotelis* de naturali auſcultatione libri VIII, *graece* et *latine*, *Iulio Pacio* interprete; Francof. 1596. 8. *Ejusd. de anima* libb. III. cum commentario *Iulii Pacii*; ibid. eod. a. *Ejusd.* libb. *de coelo*; *ortu et interitu*; *Meteorologica*; *de mundo*; *parva Naturalia*; *graece* et *latine* per *Iul. Pacium*; Francof. 1601. 8. — Ariſt. *de mundo* liber; ed. *I. C. Kapp* Altenb. 1792. Eine deutſche Ueberſetzung dieſes Buchs hat Schultheß beſorgt (Zürich 1782 8.). Von den Büchern des Ariſtoteles über die Seele iſt neuerlich auch eine ſchätzbare deutſche Ueberſetzung erſchienen von M. W. Voigt (1794). — Auſſer einigen ältern Ausgaben der Metaphyſik des Ariſtoteles, die nur in größern Bibliotheken vorkommen, und in Beziehung auf Kritik des Textes merkwürdig ſind, iſt kein beſonderer Abdruck derſelben, und irgend belehrender

der neuerer Commentar darüber vorhanden. Das erste Buch hat Hr. Prof. Fülleborn deutsch übersetzt in den Beyträgen zur Geschichte der Philosophie St. II. — Aristotelis *Ethica Nicomachea*, cum commentariis *Petri Victorii*; Florent. 1583 fol. — *Ar. Ethicorum ad Nicomachum* libri X; graece, cum latina versione *Dionysii Lambini* et notis *Guilielmi Wilkinson*; Oxonii, e theatro Sheldon. 1716; 4. Eine deutsche Uebersetzung der Ethik an den Nikomachus ist vom Hrn. Prediger Jenisch in Berlin geliefert worden; die aber noch eine bessere wünschen läßt. Einen lateinischen Auszug des Inhalts, der sehr gut gerathen ist, gewährt die Probeschrift des Herrn Dellbrück in Magdeburg. — Von den Magnis Moralibus und den Ethicis ad Eudemum des Aristoteles hat man keine neuere besondre Ausgabe. — Aristotelis *Politicorum* libri VIII; *graece*, ex versione latina et cum commentariis *Petri Victorii*; Florent. 1576; fol. — Aristotelis *Politica*, *graece* et *lat.* ex versione *P. Victorii*, cum prooemio et introductione *Herm. Conringii*; Helmstad. 1656; 4. — Aristotelis *Oeconomica*; graece; ap. Guil. Morelium Paris.° 1560. 4. Vom zweyten Buche steht eine deutsche Uebersezzung in: C. F. Hugo Abhandlungen aus dem Finanzwesen (Berlin. 1774. 8). — Arist. de *virtutibus et vitiis* libellus; graece; cura *Cheradami*; Lutet. 1529. 4. — Ejusd. liber, qui dicitur *Secretum Secretorum*, S. *de regimine principum*; Paris. 1520. 12. Diese beyden letzten kleinen Schriften

ſind dem Ariſtoteles untergeſchoben. — Das kleine Fragment der Poetik des Ariſtoteles hat unter allen Werken dieſes Philoſophen die ſorgfältigſte Bearbeitung erfahren; wiewohl dennoch einem künftigen Kritiker und Erklärer noch Gelegenheit, ſich Verdienſt zu erwerben, übrig gelaſſen iſt. Die beſten neuern Ausgaben der Poetik ſind von Jak. Upton (Cantabr. 1669. 8); von Theod. Goulſton (Glasguae 1745. 8.) von Winſtanley (Oxon. 1780. 8.); von G. Cooke (Cantabr. 1785. 8); von Tyrwhitt (Oxon. 1794. 8). Als Commentare über die Ariſtoteliſche Poetik, und auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht überhaupt, verdienen ſtudiert zu werden: Leſſing's Hamburgiſche Dramaturgie; Theile II (Hamburg 1767. 8). - Aristotle's treatiſe *on poetry* translated, with notes on the translation, and on the original; and two diſſertations on poetical and muſical imitation; by *Thomas Twining*. London 1789. 4. — A *Commentary* illuſtrating the *Poetic* of Ariſtotle, by examples taken chiefly from the modern poets. To which is prefixed a *new* and *corrected* edition of the *translation* of the Poetic. By *H. I. Pye*. London 1792. 4. (Die erſte Ausgabe der Ueberſetzung erſchien London 1788. 8.) — Eine deutſche Ueberſetzung der Poetik, die ſehr fehlerhaft iſt, mit weitläufigen ungenießbaren Noten und Abhandlungen, haben wir von M. C. Curtius (Hannover 1753. 8). Eine Probe einer neuen deutſchen Ueberſetzung von mir ſteht im: Muſeum für die griechiſche und römiſche Literatur; heraus-

ausgegeben von C. P. Conz St. II. — Auch von der Rhetorik des Aristoteles hat man eine ziemliche Zahl besonderer Ausgaben, die bey dem Abdrucke im vierten Bande der Zweybrücker Edition der Werke des Aristoteles sowohl zur Kritik, als Erläuterung des Textes, benutzt sind. Handausgaben sind erschienen zu Oxford 1759. 8; und zu Leipzig 1772. 8. Eine lehrreiche Sammlung kritischer und erklärender Anmerkungen ist folgende: Animadversiones et lectiones ad Aristotelis libros III Rhetoricorum; auctore *I. S. Vater*; Lipf. 1794. 8. — Die Fragmente, Titel und Notizen verlorner Schriften des Aristoteles findet man hinter den Casaubonischen und Du Vallschen Ausgaben; doch äußerst unvollständig; sehr vieles, was dahin gehörte, und bey den alten Schriftstellern, hauptsächlich den griechischen Auslegern des Aristoteles, zerstreut ist, wird dort vermißt. Vergl. Arist. Opp. ed. Bip. T. I. p. 202. sq. Fabricii Bibl. Gr. Vol. III ed. Harles.

Griechische Ausleger des Aristoteles: Die Commentare derselben müssen als Hauptquellen der Aristotelischen Philosophie, theils sofern sie mannichfaltige und umständliche Erläuterungen derselben liefern; theils sofern sie wichtige Bruchstücke aus verlornen Aristotelischen und andern philosophischen Werken des Alterthums enthalten; theils endlich wegen vieler historischer und literarischer Notizen, welche man aus ihnen allein schöpfen kann, betrachtet werden. In einem andern

Geſichtspuncte genommen dienen ſie als Quellen der Geſchichte des Ariſtoteliſchen Syſtems in den folgenden Jahrhunderten, und der ſucceßiven Abänderungen und Verunſtaltungen, welche es erfuhr. Die Benutzung erfodert eine große Behutſamkeit; denn ihre Verfaſſer, zumal die ſpäter lebenden, haben ſehr oft den Ariſtoteles misverſtanden, nach Vorurtheilen und beſondern Zwecken die Philoſopheme deßelben erklärt, und, was das ſchlimmſte iſt, einen Synkretismus ſowohl der ältern, als vornämlich der damals geltenden philoſophiſchen Vorſtellungsarten mit den Ariſtoteliſchen zu bewirken geſucht. (Vergl. oben S. 8.) Deswegen dürfen ſie aber durchaus nicht vernachläſſigt werden. Daß über der Geſchichte der Philoſophie die erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt hindurch bis auf das Mittelalter herab noch eine Dunkelheit ruht, und die Urſachen mancher Erſcheinungen in dieſer Periode der philoſophiſchen Welt nicht hinreichend aufgeklärt ſind, rührt am meiſten daher, daß man die Ausleger des Ariſtoteles gar nicht oder zu wenig ſtudirte. Es iſt dieſes inzwiſchen ein Studium, welches auch einen fleißigen Gelehrten mehrere Jahre beſchäfftigen kann, und für welches Hülfsmittel nöthig ſind, die nur große Bibliotheken darbieten mögen. Es wäre aber zu wünſchen, daß Jemand einmal ſorgfältig die Ausbeute zu gewinnen ſuchte, welche ſich aus den griechiſchen Auslegern des Ariſtoteles zur Aufhellung der Geſchichte der Philoſophie ziehn läßt. Er würde

würde Gelegenheit haben, einen Reichthum verborgenen Erzes zu Tage zu fördern.

Sehr zu bedauern iſt, daß gerade die Werke der älteſten Commentatoren des Ariſtoteles, namentlich der Schüler deßelben, meiſtens verloren ſind. Es gehören dahin mehrere Schriften des Theophraſt, des Phanias, Eudemus von Rhodus, Paſikrates von Rhodus u. a. Dieſe kennen wir nur aus Anführungen der jüngern Ausleger. Eben ſo ſind von den Commentaren des Nicolaus von Damaskus Herminus, Aſpaſius, des jüngern Ariſtoteles, Ariſto Julietes Ceus, Athenodor von Tarſus, Annaeus Cornutus, Alexander Aegaeus, Adraſt von Aphrodiſias, Lucius, Maximus, Jamblichus, Aſklepius von Tralles, Nikomedes, Nikoſtratus u. a. nur Bruchſtücke und Nachrichten, wiewohl doch zum Theile ſehr ſchätzbare, in den ſpätern auf uns gekommenen Commentaren übrig geblieben. Von den letztern, ſo viele deren gedrukt ſind, und nicht bloß handſchriftlich in Bibliotheken exiſtiren, ſind folgende die merkwürdigſten: A Commentare zum Organon: *Alexandri Aphrodiſiaei* (er blühte gegen das Ende des zweyten Jahrh. n. C. G.) Commentarius in *lib. I Analyticorum priorum* Ariſtotelis; *graece*; vna cum commentariis *Io. Philoponi* et *Leonis Magentini* in Anal. prior. Venet. 1536 fol. — *Ejusdem* comment. in Arist. *Topicorum* libb. VIII; *graece*; Venet. 1526. fol. — *Ejusd.* Comment. in Aristot. *Elenchos Sophisticos*; *graece*;

ce; Venet. 1520. fol. Die Commentare des Alexander zu den Aristotelischen Büchern von den Kategorien, de interpretatione, und dem zweyten Buche der Analytica priora, sind entweder ganz verloren, oder befinden sich nur handschriftlich in irgend einer Bibliothek. Von dem Commentare zu den Analyticis posterioribus existirt eine Vaticanische Handschrift. — Vom Galenus (um die Mitte des zweyten Jahrh.) waren Commentare zum Organon des Aristot. vorhanden, die wir aber nicht mehr besitzen. Als Commentar des Buchs de elenchis sophisticis könte das Werkchen desselben: περι των παρα την λεξιν σοφισματων gelten in den Opp. T. II. p. 73. ed. Charter. — *Porphyrii* (geb. 233) Isagoge in Aristotelis Categorias ad Chrysaorium; die gewöhnlich den Ausgaben des Organon vorgesetzt ist. S. Arist. Opp. T. I. p. 361. ed. Bip. *Ejusd.* Comment. in librum de *Categoriis*; graece; Paris. 1543. 4. Einige andere Commentare desselben, deren die spätern Interpreten erwähnen, haben sich nicht erhalten — *Themistii Euphradae* (blühte unter der Regierung des Kaysers Julian) Paraphrasis *Analyticorum Posteriorum* Arist.; ex vers. *lat.* Hermol Barbari; Venet. 1499. fol. Zu den übrigen Theilen des Organon sind die Paraphrasen des Themistius verloren. — *Dexippi* (er blühte gegen das Ende des fünften Jahrh.) quaestionum in Categorias libb. III.; e vers. lat. *Jo. Bern. Feliciani* Venet. 1566. fol. — *Ammonii Hermeae*; (blühte am Ende des fünften Jahrh.

Jahrh.) Commentarius in *Porphyrii Isagogen* in Arist. *Categorias*; graece Venet. 1500. fol. — *Ejusd.* Comment. in Arist. *Categ.* et librum *de interpretatione*; graece; ibid. 1503; fol. Noch einige andere Commentare des Ammonius sind in Handschriften übrig. — Vom Damascius (im Anfange des sechsten Jahrh.), dem Lehrer und Freunde des vortrefflichen Simplicius, haben wir nur ein paar Fragmente des Werkes: Απορια και λυσεις περι αρχων, deren eines in I. C. Wolfii Anecdotis graecis sacris et prof. Vol. III p. 195. (Hamb. 1723) steht; ein anderes von Irlarte in den Cat. Codd. bibl. Matrit (p. 330) eingerückt ist. — *Simplicii* (er blühte um die Mitte des sechsten Jahrh.) Commentarius in Aristotelis Categorias; graece; Venet. 1499. fol. — *Io. Philoponi* (eines Zeitgenossen und Gegners des Simplicius) Scholia in *Analytica priora*; graece; cum *Leonis Magentini* commentario; Venet. 1536; fol. *Ejusd.* Scholia in *Analytica posteriora*, ex Ammonii ore excepta; *graece*; cum *Anonymi* et *Eustratii* commentariis in eosdem Aristotelis libros; Venet. 1534 fol. In einigen Handschriften finden sich auch Scholien des Johannes zu den Aristotelischen Kategorien, die man in andern dem oben berührten Commentare des Ammonius zu denselben eingewebt antrifft. Auch sind noch handschriftlich Scholien zu dem Buche de interpretatione da. — *Ioannis Damasceni* capita philosophica s. dialectica (Erläuterungen der Aristotelischen Logik) *graece*;

in den Opp. Vol. I. Pariſ. 1712. fol. — *Michaelis Pſelli*, Conſtantinopolitani, (Lehrers des Michael Ducas) Compendium in *quinque voces Porphyrii* et *Ariſt. praedicamenta*; gr. Pariſ. 1541. 12. *Ejusd.* paraphraſis libri Ariſt. *de interpretatione*; gr. cum Ammonii et Magenteni comment. Venet. 1503. fol. *Ejusd.* Synopſis logicae Ariſtotelis (aus welcher die Summula des Petrus Hiſpanus meiſtens entlehnt iſt); gr. et lat. ex edit. *El. Ehinger.* Aug. Vindel. 1597. 8. — *Nicephori Blemmydae* (blühte um 1254) Epitome *logicae doctrinae* Ariſtotelis; gr. et lat. edidit *Io. Wegelinus*; Aug. Vindel. 1605. 8. — *Georgii Anonymi* compendium philoſophiae S. Organi Ariſtotelis; gr. et lat. ex verſ. *Io. Voegelini.* Aug. Vindel. 1600. 8. — B. Commentare zur theoretiſchen Philoſophie des Ariſtoteles; *Alexandri Aphrodiſiaei* phyſicorum ſcholiorum, dubitationum et ſolutionum libri IV; graece, una cum Alexandri libro *de Fato* Venet. 1536. fol. *Ejusd.* in quatuor libros Ariſt. *de Meteoris* Commentarius; *graece* cum libro de mixtione et *Io. Philoponi* Comment. ad libb. Ariſt. *de generatione et corruptione*; Venet. 1527. fol. (Es iſt indeßen zweifelhaft ob dieſer Commentar zu den Meteorologicis wirklich den Alexander zum Verfaſſer habe, und nicht vielmehr einem andern jüngern Ausleger zugeſchrieben werden müſſe). *Ejusd.* Comment. in librum Ariſtotelis *de ſenſu* et *iis, quae ſub ſenſum cadunt*; *graece*; ad calcem *Simplicii* in libb. *de anima* Ariſt.

Ve-

Venet. 1527. fol. *Ejusd.* Commentarii in libb. XII. Metaphyſicorum Ariſtotelis, *latine* ex verſione *Geneſii Sepulvedae*; Venet, 1561. fol. Auch bey dieſem Commentare iſt es zweifelhaft, ob Alexander von Aphrodiſias wirklich der Verfaſſer ſey; einige haben ihn dem Alexander Aegaeus beygelegt, wiewohl mit nicht ganz trifftigen Gründen. Der griechiſche Text exiſtirt nur handſchriftlich. Andere Commentare des Alexander Aphrodiſ. zu den Büchern de generatione et corruptione, de coelo, de anima, zu den auscultationibus phyſicis, ſind verloren, oder ebenfalls bloß in Codd. übrig. — Von einem Commentare des Syrianus († 450) zu den Metaphyſicis des Ariſtoteles, den mehrere Handſchriften vollſtändig im griechiſchen Originale enthalten, iſt nur ein Theil (zum II. XIII. XIV. Buche der Metaph.) gedruckt, und zwar lateiniſch nach der Ueberſetzung des Hieronymus Bagolinus Venet. 1558. 4. — *Themiſtii* Paraphraſis librorum VIII Arist. *de phyſica auscultatione*; *latine*; ex verſ. *Hermolai Barbari* Venet. 1500. fol. *Ejusd.* paraphraſis librorum *de anima*; ex lat. verſ. Hermolai; ibid. eod. a. *Ejusd.* paraphraſis librorum *de memoria et reminiſcentia*, *de ſomno et vigilia*, *de inſomniis*, *de divinatione per ſomnum*; ex *Hermolai* verſione; Basileae 1530. fol. Griechiſch ſind alle dieſe Paraphraſen des Themiſtius gedruckt zugleich mit ſeinen Reden, und den Werken des Alex. Aphrodiſ. de anima (von denen deßen Commentar zu des Ariſtoteles Büchern

de

de anima verſchieden war) und de Fato Venet. 1534. fol. *Ejusd.* paraphraſis librorum IV. Ariſt. *de coelo*; latine (aus einer hebräiſchen Ueberſetzung) Venet. 1574. fol. *Ejusd.* paraphraſis libri *duodecimi Metaphyſicorum* Ariſtotelis; lat. Venet. 1570. fol. — *Olympiodori junioris Alexandrini* (um 565) Commentarii in Ariſtotelis libb. IV Meteorologicorum; graece; cum *Io. Philoponi* comment. in lib. I, Meteorol. Venet. 1551. fol. — *Simplicii* Commentarius in Ariſt. *auscultationes phyſicas*; *graece*. Venet. 1526. fol. *Ejusd.* Comment. in Ariſt. libb. IV. *de coelo*; graece. 1526. fol. Ejusd. Commentarius in Ariſt. libb. III *de anima*; graece (zugleich mit dem Commentare des Alex. Aphrodiſ. zum Buche des Ariſt. de Senſu und den Scholien des Michael von Epheſus zu den Parvis Naturalibus) Venet. 1527. fol. Die Commentare des Simplicius ſind die beſten und lehrreichſten unter allen, welche wir von griechiſchen Auslegern haben. — *Ioannis Philoponi* Comment. in Ariſt. auſcultationum phyſicarum libb. IV. priores; *graece* Venet. 1533. fol. *Ejusd.* Comment. in Ariſt. libb. III *de anima*; *graece*; Venet. 1553. fol. *Ejusd.* Comm. in Ariſt. libb. de generatione et interitu; *graece*; Venet. 1527 fol. Ejusd. Scholia in Ariſt. Metaphyſicorum libb. XIV; *latine*, ex *Franciſci Patricii* verſione; Ferrariae. 1583. fol. Griechiſch exiſtiren dieſe Scholien in einer Wiener Handſchrift. — Vom Michael von Epheſus ſind außer den vorher erwähnten

ge-

drukten Scholien zu den Parvis Naturalibus, auch Scholien zu des Aristoteles Büchern de anima, de sensu, und der Metaphysik deßelben, in Codd. vorhanden. — *Michaelis Pselli* Commentarii in Arist. libb. *de physica auscultatione*; *latine*; ex vers. *Io. Bapt. Camotii*; Venet. 1554. fol. (Griechisch enthält sie eine Pariser Handschrift) — *Theodori Metochitae* (er blühte um's Jahr 1314) paraphrasis librorum VIII *Physicorum* Arist.; libb. III *de anima*; libb. IV *de coelo*; libb. II *de ortu et interitu*; et *parvorum Naturalium*; *lat.* ex vers. *Gentiani Herveti*; Ravennae 1614. 4. — C. Commentare zur praktischen Philosophie des Aristoteles: Unter dem Namen des Andronicus aus Rhodus, des Zeitgenossen des Cicero, hat Daniel Heinsius eine Paraphrase der Ethica ad Nicomachum des Aristoteles herausgegeben; griechisch und lateinisch Lugd. Bat. 1617. 8. Vergl. Salmas. ad Simplic. in Epictet. p. 228. 241. Von diesem Andronicus ist indeßen die Paraphrase gewiß nicht. Eben so wird dem Eustratius, (Metropolitan zu Nicaea im Anfange des zwölften Jahrh.) ein Commentar zu den Ethicis ad Nicomachum beygelegt (graece; Venet. 1536. fol.). Er ist aber höchst wahrscheinlich aus den Commentaren mehrer Ausleger zu einzelnen Büchern der Aristotelischen Ethik zusammengesetzt; die Commentare zum VII. und VIII. Buche sollen dem Aspasius; zum V. IX. und X. dem Michael von Epheſus gebören. Ob von den übrigen Eustratius selbst der Verfas-

ser war, ist auch angewiß. — In Ansehung der meisten Commentare der griechischen Ausleger ist zu erinnern, daß sie eigentlich exegetische Vorlesungen über Aristotelische Bücher sind, welche die Lehrer der Aristotelischen Philosophie ihren Zuhörern dictirten. In mehrern ist sogar noch die Anrede an die Zuhörer wörtlich ausgedrückt; von andern wird in den Titeln, die sie in den Handschriften haben, gesagt, daß sie dem mündlichen Vortrage eines Lehrers nachgeschrieben seyen. S. den Abschnitt: De librorum Aristotelis interpretibus, im ersten Bande der Zweybrücker Ausgabe des Aristoteles S. 277 ff. Daselbst ist auch ein umständliches Verzeichniß der vornehmsten arabischen und lateinischen Ausleger der Aristotelischen Werke eingerückt worden, deren genaueres Studium in unsern Zeiten nicht sehr die Mühe lohnend seyn dürfte.

Außer den Schriften des Aristoteles selbst, und seiner griechischen Commentatoren, sind zu den Quellen seines philosophischen Systems zu rechnen: Die Lebensbeschreibungen des Aristoteles vom Diogenes Laertius (V, 1), dem Ammonius Hermeae (vor deßen Commentare zu dem Buche von den Kategorieen), dem Ungenannten (vide Menag. ad Diog. Laert. T. II. p. 201), dem Dionys von Halikarnaß, dem Hesychius von Milet, und dem Suidas. Diese Biographien sind griechisch und lateinisch mit Erläuterungen zusammengedruckt in den Opp. Arist. T. I. ed. Bip. Beym Diogenes L. kommen

men auch in den Lebensbeschreibungen des Plato, und der Schüler deßelben, so wie der Schüler des Aristoteles, zur Geschichte der Philosophie des letztern gehörige Notizen vor. Nicht minder in mehr andern Artikeln beym Suidas. — Einzelne Stellen in den Werken des Cicero, des ältern Plinius, A. Gellius, Strabo, Lucian, Plutarch, Sextus Empiricus, Athenaeus, und mehrer Kirchenväter. — Die Bücher des Pseudo-Plutarch de decretis physicis philosophorum, des Pseud-Origenes Philosophumena, und die Eklogen des Stobäus, enthalten ebenfalls beträchtliche Excerpte aus Aristotelischen Schriften.

Neuere Werke und Hülfsmittel: — Ueber das Leben des Aristoteles: *Andreae Schotti* vitae *Aristotelis* et *Demosthenis* inter se comparatae; Aug. Vindel. 1603. 4. — *Comparaison de Platon et d'Aristote* par Mr. *Rapin*; Paris 1671. 12. und in den Oeuvres T. I. p. 280. Eine Vergleichung zwischen Plato's und des Aristoteles Philosophie hat schon Georgius Gemistus (Pletho) angestellt in dem Werke: Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται; graece Paris. 1541. 8. — *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Aristote*, *Theophraste*, *Andronique*, *Tyrannion* u. a. — Camus Einleitung zur französischen Uebersetzung der Bücher des Aristoteles de historia animalium. — *Aristotelis vita* per annos digesta in den Opp. Arist. T. I. p. 80. wo auch ein Verzeichniß der Biographen des Aristoteles, deren Ar-

beiten wir nicht mehr haben, gegeben iſt. Vergl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. Vol. I. p. 777. — Ueber die Schriften und die Philoſophie des Ariſtoteles ſowohl überhaupt, als in Anſehung einzelner Theile derſelben: Die Werke der Scholaſtiker, zu denen freylich die Ariſtoteliſche Philoſophie den Grundſtoff hergab, der aber von ihnen bis zur gänzlichen Unkentlichkeit verarbeitet wurde, dürfen hier nicht aufgezählt werden; ſie ſind die Quellen zur Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Daßelbe gilt von den Werken der ſogenannten reinen Ariſtoteliker in der nächſten Epoche nach der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im Occidente, und ihren Streitſchriften gegen die neuern Platoniker. Diejenigen Schriften der Neuern, welche mehr die Ariſtoteliſche Philoſophie an ſich ſelbſt betreffen, ſind etwa dieſe: *Iacobi Carpentarii*, Claromontani, Deſcriptio univerſae artis differendi ex Ariſtotelis logico Organo collecta et in libros tres diſtincta. Pariſ. 1564. 4. Ejusd. deſcriptio univerſae naturae ex Ariſtotele. P. I. II. Pariſ. 1562. Ejusd. *Platonis* cum *Ariſtotele* comparatio; Pariſ. 1573. — *Franciſci Patricii* Diſcuſſiones Peripateticae; Baſil. 1571. fol. (Ein Werk, zu dem paradoxen Zwecke geſchrieben, die Unächtheit faſt aller Ariſtoteliſchen Bücher beweiſen, und daher voll einſeitiger unwahrer Behauptungen, und erſchlichener Reſultate; aber nichts deſtoweniger ſehr brauchbar, als Sammlung hiſtoriſcher Materialien zur Geſchichte der Ariſtoteliſchen Schriften und Philoſophie). —

la-

Iacobi Zabarellae (geb. 1533 zu Padua, und Prof. daselbst) Opera; ed. *I. I. Havenreuter*; Francof. 1623. 4. Sehr lehrreich vornämlich in Beziehung auf das Aristotelische Organon. — *Conradi Gesneri* (geb. zu Zürich 1516 und Arzt daselbst; † 1565) Physicae meditationes, annotationes et scholia; libri V; Tiguri. 1586. Sie enthalten eine Erläuterung der physikalischen und metaphysischen Lehren des Aristoteles. — *Petri Rami* (*de la Ramée*, geb. 1515, ermordet in der Bartholomäusnacht 1572) Animadversiones Aristotelicae libris XX comprehensae; Paris. 1556. *Ejusd.* Scholarum physicarum libri VIII; Paris. 1565. *Ejusd.* Scholarum metaphysicarum libri XIV. Paris. 1566. — *Petri Gassendi* exercitationes adversus Aristotelem; in deßen Opp. (Florentiae; 1727. Voll. VI fol.). Petrus Ramus und Gassendi sind als Gegner des Aristoteles merkwürdig. — *Cudworthi* systema intellectuale Vniversi I cap. 4. — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. I. l. l. — *Meiners* historia doctrinae de vero Deo P. II. Sect. VII. — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. II S. 212. ff. — Ständlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 263. — Commentatio de librorum Aristotelis distributione in *exotericos* et *acroamaticos* Opp. Arist. T. I. p. 107. ed. Bip. — Ueber die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles; in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst St. IV. Diese Abhandlung hat Hr. Fülleborn einer Prü-

fung unterworfen im neueſten Stücke (VI) ſeiner Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie. Ich habe meine Meynungen ſowohl von den hiſtoriſchen Gründen und der Beſchaffenheit des Unterſchiedes, welchen Ariſtoteles zwiſchen ſeinen exoteriſchen und akroamatiſchen Schriften machte, als von den Ariſtoteliſchen Büchern der Metaphyſik, ſeit der Zeit, daß die obigen Abhandlungen von mir erſchienen ſind, geändert. S. weiter unten. — Die Kategorieen des Ariſtoteles, als Propädeutik zu ſeiner neuen Theorie des Denkens, hat Hr. Salomon Maimon beſonders herausgegeben, und in Anmerkungen erläutert. Die Ueberſetzung iſt nach der lateiniſchen in der Zweybrücker Ausgabe gemacht. Eine ſcharfſinnige und intereſſante Vergleichung der Ariſtoteliſchen Kategorieen mit den Kantiſchen, (welche auch in einer Stelle in der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt vorgenommen wird) findet ſich in einem lateiniſchen Aufſatze in den: Abhandlungen zur Prüfung und Erläuterung des Kantiſchen Syſtems. — Fülleborn über die natürliche Theologie des Ariſtoteles in den Beyträgen St. III. — *I. S. Vater* theologiae Ariſtoteleae vindiciae; Lipſ. 1795. 8.

§. 253.

Soviel auch Plato für die Vervollkommnung der Philoſophie, und für den zweckmäßi-

gern Anbau und die Erweiterung des Gebiets der menſchlichen Erkentniß überhaupt that; ſo wurde er dennoch hierin von einem ſeiner Zuhörer, dem **Ariſtoteles**, in einem Grade übertroffen, der, wenn man nur einigermaßen fähig iſt, hierüber zu urtheilen, zur lebhafteſten Bewunderung dieſes außerordentlichen Kopfes fortreißt. **Ariſtoteles** hatte freylich nicht jene feurige idealiſirende Einbildungskraft, die in **Plato's** Genie ein charakteriſtiſcher Zug war. Des hohen ſchwärmeriſchen Enthuſiasmus für das Gute und Schöne war er nicht ſo empfänglich, um ihm, da es ſich in ſeiner himmliſchen Natur hienieden nicht zeigt, ſogar in überirdiſchen Regionen nachzuſpähen. Er liebte die **Ideale** nicht, weil ſie ihm leere Gebilde ſchienen. Aber dafür beſaß er mit dem **Plato** gemein alle Geiſtestalente und Eigenſchaften, die einen philoſophiſchen Denker der erſten Größe auszeichnen müſſen, und dieſe in einer Richtung und Energie, wie ſie **Plato** nicht hatte, und nach ſeiner ganzen Geiſtesphyſiognomie, und der Art ſeiner Bildung und ſeiner Studien, nicht haben konte. Eine alles umfaſſende Wißbegierde, eine dieſer angemeßne unermüdete Thätigkeit; tief eindringender Scharfſinn; Witz, und praktiſche Urtheilskraft, genährt und geübt an einem Reichthume von Erfahrung: das ſind die hervorſtechendſten Merkmale des **Ariſtoteliſchen** Genies. Schwerlich hat je ein Menſch gelebt,

von dem man so historisch wahr rühmen kann, wie vom Aristoteles, daß er in einer Epoche, wo seine Nation eine hohe Stufe vielseitiger Cultur erstiegen hatte, alle vorhandene wissenschaftliche Kentniße nicht bloß in sich vereinigt, sondern sie im Ganzen und im Einzelnen aus zerstreuten verworrenen Massen zu Systemen umgeformt, und zugleich geläutert, berichtigt, und unermeßlich bereichert habe. Wenn man sich die Weißheit eines Haller, Kant und Kästner in Einem Kopfe verbunden dächte, so würde dieser verhältnißmäßig unter den Deutschen seyn, was Aristoteles allein unter den Griechen war. Plato hatte das Beyspiel eines gelehrten Studiums der Philosophie gegeben; aber er hatte daßelbe nur benutzt, um die Philosophie selbst, als Wissenschaft überhaupt, ihrer innern Beschaffenheit nach, dem Ziele der Vollendung näher zu rücken; er hatte nur in dem Bezirke verweilt, den der Philosoph sein ausschließendes Eigenthum nennt. Selbst das gelehrte Studium der Philosophie, wie es Plato trieb, wurde durch mancherley Hinderniße beschränkt, die mit seiner persönlichen Lage, und seinen Vermögensumständen, zusammenhiengen. Damals konten nur für einen hohen Preis Schriften erkauft werden, wie dieses die ansehnliche Geldsumme beweist, welche Plato für einige Pythagoreische Werke in Großgriechenland hatte bezahlen müssen. Eine ju-

gend

gend vollständige Bibliothek war er nicht im Stande anzulegen; und daher konnte seine Kentniß der ältern philosophischen Literatur nicht erschöpfend werden. Den **Aristoteles** begünstigte das Glück darin, daß er auf den Ruf Königs **Philipp** von **Macedonien** der Lehrer von deßen Thronerben, dem **Alexander**, wurde. Diesen hatte die Natur durch seine persönlichen Anlagen zum künftigen Herrscher nicht nur des väterlichen Reichs, sondern der damals bekannten Länder bis an die entferntesten Grenzen, gestempelt. Die Liebe für Wissenschaft, welche **Aristoteles** in ihm weckte, bewahrte er auch als Welteroberer unter dem Geräusche der Waffen, und im Taumel des Siegers, in seinem Busen. Er gebrauchte seine errungene Macht zum Mittel, die literarischen Bedürfniße und Wünsche des Leiters und Freundes seiner Jugend zu befriedigen. **Aristoteles** konte sich alle schriftliche Denkmäler verschaffen, die seine philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen hinterlassen hatten. Die von ihm gesammelte Bibliothek machte in der Folge einen beträchtlichen Theil der **alexandrinischen** aus; so wie sie die erste große Bibliothek im Alterthume war. Ueberdem wurde er für die Cultur auch anderer Fächer der Erkentniß von seinem königlichen Zöglinge auf jede Art unterstützt. Zum Behufe der Naturkunde mußten ihm auf Befehl dieses Nachrichten geliefert werden, wie er sie nur

verlangte, und wie sie zu erhalten waren; anstatt daß die ältern Naturforscher, und seine gelehrten Zeitgenossen in Griechenland, sich mit dem Vorrathe von Notizen und Beobachtungen begnügen mußten, den ihnen eigene Erfahrung, eignes Forschen, darbot, welches natürlich sehr einseitig war, und bloß eine sehr kleine Sphäre betreffen konnte. Zu der unvergleichbar grössern Menge äußerer Hülfsmittel, welche **Aristoteles** vor dem **Plato** u. a. voraus hatte, kam hinzu, daß die Systematik, hauptsächlich durch **Plato**, schon so weit aufgeklärt war, daß es nur noch einer völligern Entwickelung derselben bedurfte, um die fruchtbarste Anwendung auf die vorhandene Erkenntnißmasse davon machen zu können. Diese völligere Entwickelung der Systematik nun war es, die dem **Aristoteles** den Weg zu dem unsterblichen Verdienste bahnte, das er sich erworben hat, die Mannichfaltigkeit der damaligen menschlichen Erkenntniß geordnet, und zu einem Aggregate von Wissenschaften nach logischen Principien erhoben zu haben. Bey diesem Geschäffte mußte es ihm leicht werden, eine Menge von Lücken, Mängeln und Inconsequenzen zu bemerken, die sich in den Untersuchungen seiner Vorgänger über wissenschaftliche Gegenstände fanden, da sich die Abwesenheit des Zusammenhanges und der Folgerichtigkeit in gewißen Lehren am ersten offenbart, wo man es darauf anlegt, sie

in

in ein System zu bringen. Wiederum aber mußte ihm auch zur Ausfüllung mancher Lücken und Mängel sein größerer Schatz an factischen Kentnißen, der aus so vielfachen Beyträgen zusammengeflossen war, behülflich seyn; so wie sein Scharfsinn, und eine nie durch eine zu mächtige Phantasie verleitete Urtheilskraft, seinem philosophischen Denken eine höhere Strenge und mehr Gründlichkeit gaben, als das Denken des Plato hatte, das oft nur ein vernünftelndes Phantasiren war.

Aristoteles wurde gebohren Ol. XCIX. 1. zu Stagirae, einer Stadt an der Grenze Macedoniens und Thraciens, die von einer griechischen Colonie aus Andros angelegt, und hernach auch durch eine Colonie aus Chalcis noch mehr bevölkert war. Sein Vater war Nikomachus, ein Sohn des Machaon, Arztes des Amyntas, Königs von Macedonien; seine Mutter hieß Phaestis, und stammte aus einem Geschlechte der Chalcidischen Colonie her. Nikomachus war ebenfalls Arzt am Hofe des Philipp von Macedonien; er schrieb selbst, wenn die Angabe des Suidas richtig ist (v. Νικομαχος), sechs Bücher Ιατρικων, und ein Buch Φυσικα. Vermuthlich erhielt also Aristoteles schon sehr früh eine literarische Erziehung; der er auch wohl einen großen Theil der Vorliebe für Naturkunde zu danken hatte; sowie denn gewiß die Verbindungen

gen seines Vaters am Macedonischen Hofe dazu beygetragen haben, daß Philipp in der Folge auf ihn vorzüglich seine Aufmerksamkeit richtete, und ihm den Unterricht und die Bildung seines Sohnes, des Alexander, anvertraute. Nach dem Tode der Eltern des Aristoteles, der noch während dem Knabenalter deßelben erfolgte, wurde er zu einem gewißen Proxenus in Atarnae geschikt, bey welchem er seine ersten Jugendjahre zubrachte. Nimmt man die Aechtheit des Aristotelischen Testaments beym Diogenes L. an, so unterhielt Aristoteles ein dankbares Andenken an die Familie dieses Mannes, und dieser muß sich also Verdienst um ihn erworben haben. A. verordnete, daß dem Manne und seiner Gattinn Statuen gesetzt würden auf seine Kosten; den Sohn deßelben, den er erzogen hatte, adoptirte er förmlich, und verlangte, daß man ihm seine eigene Tochter Pythias zur Ehe geben solle.

Um Ol. CII, 4, denn das Jahr läßt sich nicht mit Gewißheit angeben, kam Aristoteles nach Athen, und fieng an, die philosophischen Belehrungen des Plato daselbst zu benutzen. Einer unverbürgten Sage nach, hatte er sein väterliches Vermögen durch eine ausschweifende Lebensart verthan, und darauf im Kriegsdienste sein Heil versucht, wovon ihn aber Ueberdruß und Nachdenken zu philosophischen Studien führten. Wahrscheinlicher ist eine andere Nachricht, daß er sich anfangs in Athen von medicinischer Pra-

xis

xis nährte; wiewohl doch schwerlich Nahrungsbedürfniß die Ursache seines dortigen Aufenthalts war; sondern vielmehr eben die Wißbegierde, die damals so viele Jünglinge diesen berühmten Wohnsiz der Musen aufsuchen hieß. Ein Hauptgrund, der sowohl jener Sage geradezu widerstreitet, als auch mit diesem Erwerbsmittel des Aristoteles sich nicht recht verträgt, ist, daß er bey seiner Ankunft in Athen erst siebenzehn Jahre alt war. Den Unterricht des Plato genoß er zwanzig Jahre hindurch, nach der Methode jenes Zeitalters, wo Lehrer und Schüler sich gemeinschaftlich in Gesprächen über wissenschaftliche Gegenstände aufklärten. Ein Talent, wie es Aristoteles besaß, und ein so hoher Enthusiasmus, wie der war, mit dem er jede Gelegenheit eines Gewinnes an Kenntniß ergriff, konte vom Plato nicht unbemerkt, und auch nicht ungeschäzt bleiben. Der Tradition nach ehrte ihn Plato in der That auf die ausgezeichneteste Weise. Er nannte ihn vorzugsweise den Wahrheitsforscher, den gelehrten Philosophen, ohne deßen Theilnahme an einer philosophischen Untersuchung ihr gleichsam die Seele fehle. Inzwischen scheint doch unter beyden großen Männern eine Kälte und Disharmonie entstanden zu seyn, zu welcher die Veranlassung schon in der Verschiedenheit ihres Genies lag, und die vielleicht, wie es zu geschehen pflegt, durch zufällige äußere Umstände, und durch Schritte der Eifersucht, die sie gegen einander thaten, bestärkt wurde. Aristoteles war es, der unter den

Freun-

Freunden des Plato das Schwärmeriſche in der Philoſophie deßelben, hauptſächlich die Unſicherheit und das Unzureichende des Ideenprincips, am lebhafteſten auffaßte, und dem Lehrer mündlich mit noch größerem Feuer, wohl gar mit noch größerer Bitterkeit und Spötteley, widerſprechen mochte, als er ihm in ſeinen Schriften widerſpricht. Dies mußte natürlich beym Plato in dem Verhältniße, worinn er zum Ariſtoteles war, eine Abneigung hervorbringen. Und daß jener dieſe wirklich gehegt habe, erhellt aus mehrern Factis, die unleugbar ſind. Er erwähnt z. B. nie in ſeinen Dialogen des A., und das Lehramt in der Akademie während ſeiner Abweſenheit übertrug er dem Heraklides Ponticus, und auf ſeinen Todesfall dem Speuſipp, dem Sohne ſeiner Schweſter Potone. Daß Plato den Ariſtoteles wegen einer ſtutzerhaften Prachtliebe, die er dadurch verrieth, daß er koſtbare Gewänder, Ringe u. ſ. w. trug, ſich das Haar ſorgfältig ſchor, was dem Ernſte eines Philoſophen nicht zu geziemen ſchien, und auch bey den übrigen Platonikern nicht Sitte war, durchgezogen, und ihn dadurch gereizt habe, iſt nicht unglaublich; obgleich auch nicht erweislich, da es auf in Anſehung hiſtoriſcher Wahrheit verdächtigen oder doch zweifelhaften Zeugnißen beruht. Völlig unglaublich aber iſt eine Begebenheit, die ſich zwiſchen dem Plato, als Greiſe von achtzig Jahren, und dem Ariſtoteles zugetragen haben ſoll. Der letztere ſoll ſeinen durch Alter ſchwachen Lehrer in einem Diſputo ſo heftig angegrif-

ſen haben, daß dieſer die Akademie verließ, und jener an ſeiner Stelle ſich der Würde des Lehrers bemächtigte; bis Xenokrates, der damals zufällig verreiſt war, zurückkam, den Ariſtoteles aus der Akademie vertrieb, und den Plato in die ihm entrißene Würde wieder einſetzte. Ein ſolches Benehmen läßt ſich vom Ariſtoteles nicht vermuthen, ſchon wegen der äußern Humanität, die er gehabt haben muß; auch würde es bey der allgemeinen Achtung, die Plato in Athen genoß, bey ſeinen großen und angeſehenen Verbindungen, ſchärfer geahndet ſeyn, und mehr Aufſehn erregt haben, wenn es wirklich vorgefallen wäre. Ohnehin lebten Ariſtoteles und Xenokrates noch nach Plato's Tode in einem freundſchaftlichen Umgange. Ueberhaupt ſind alle dieſe Anekdoten, die Aelian, Diogenes L. u. a. ſpätere Schriftſteller melden, aus der Lebensbeſchreibung des Plato vom Ariſtokles Meſſenius geſchöpft, welchen perſönliche Eingenommenheit gegen den Ariſtoteles, ſeinen Lehrer, von dem im Leben er ſehr ehrenvoll geurtheilt hatte, nach deßen Tode bewog ihn auf jede Art zu verkleinern, weil Theophraſt von demſelben vorgezogen, und zum Erben ernannt war. Uebrigens iſt es allerdings hiſtoriſche Thatſache, daß Plato und Ariſtoteles nicht Freunde waren; daher kann man auch annehmen, daß ſie oft mit Bitterkeit diſputirten, und einander nekten, was zu den obigen Anekdoten Stoff gegeben haben mag; ungeachtet Ariſtoteles ſchwerlich über die Schranken der Humanität ſo weit hinausgegangen iſt,

wie

wie ihm vorgeworfen wird. Dieſen Vorwurf wiederlegt der Ton bündig genug, in welchem er in ſeinen Schriften, wo er ſich mit aller Freymüthigkeit ausdrücken konte, gegen Platoniſche Sätze argumentirt. Auch hat Ariſtoteles den Adel des Platoniſchen Geiſtes, und den Werth ſeiner Bemühungen zur Vervollkommnung der Philoſophie, gar nicht ganz verkannt. Daß er nicht in allen Meynungen mit ihm zuſammenſtimmte, und insbeſondre das Ideenprincip verwarf, welches das Fundament des Platonismus ausmachte, kann ihm nicht zur Laſt gereichen.

Nachdem Plato geſtorben war, und ihm Speuſipp im Lehramte folgte, begab ſich Ariſtoteles Ol. CVIII, 1. mit dem Xenokrates zum Hermias, Tyrannen von Atarnae, Aſſus und einigen benachbarten Städten in Myſien, mit dem er in Athen eine vertrauliche Freundſchaft gepflogen hatte. Hermias war auch ein Zögling des Plato, ein talentvoller Kopf, und von kühnem Charakter, der ſich durch die Ermordung ſeines Herrn, des Eubulus, deßen Verſchnittener er war, und dem er zuvor zur Erlangung der Oberherrſchaft in Atarnae geholfen hatte, ſelbſt zur Würde eines Tyrannen daſelbſt emporſchwang. Ariſtoteles lebte hier drey Jahre auf einem ſehr glänzenden Fuße. Aus dieſer Epoche rührt ein ſchönes Skolion von ihm auf die Tugend her, das ſich mit dem Lobe des Hermias endet. Inzwiſchen erfuhr der Tyrann ein hartes Schikſal; er wur-

vom Mentor, dem Bruder des Mempon Rhodius, des Perſiſchen Feldherrn, gefangen genommen durch Hinterliſt, und dem Könige Artaxerxes ausgeliefert, welcher ihn aufhenken ließ. Ariſtoteles floh nach Mitylene in Lesbos, und heyrathete eine Verwandtinn und angenommene Tochter des Hermias, die Pythias, die er zu retten das Glück gehabt hatte.

Im zweyten Jahre der CIX Ol. wurde Ariſtoteles vom Philipp von Macedonien zum Lehrer ſeines Sohnes Alexander berufen, der damals funfzehn Jahre alt war. Nie war vielleicht in dem Grade der Lehrer des Zöglings, und der Zögling des Lehrers ſo würdig, wie in dieſem Falle. Alexander ſcheint vom Ariſtoteles in den ganzen Umfang von Kentnißen eingeweiht worden zu ſeyn, welchen dieſer ſelbſt damals inne hatte, und er bewies nicht nur dieſem perſönlich, ſondern auch den Wiſſenſchaften überhaupt, als er zur Regierung gelangt war, die höchſte Achtung. Die Vaterſtadt des Ariſtoteles, Stagirae, die Philipp zerſtört hatte, und deren Einwohner zu Sclaven gemacht waren, wurde ihm zu Gefallen wieder aufgebaut, und den Einwohnern die Freyheit geſchenkt. Insbeſondre wurde daſelbſt ein Gymnaſium, Nymphaeum, errichtet, wo A. lehren ſollte, und von welchem noch Plutarch die ſteinernen Bänke und Schattengänge ſah. Vermuthlich war es in dieſem Gymnaſium, wo Kalliſthenes den Unterricht unſers Philoſophen empfieng. All-

gemein bekannt iſt die Schonung, die Alexander bey der Zerſtörung von Theben der Wohnung des Pindar, und im Perſiſchen Kriege der Stadt Ereſſus auf Lesbos, aus welcher Theophraſt und Phanias, Schüler des Ariſtoteles, gebürtig waren, angedeihen ließ. Am meiſten hatte A. dem Alexander Geſchmack an den Muſenkünſten eingeflößt; er beſorgte für ihn die berühmte Recenſion der Homeriſchen Werke (την εκ παρδηκος διορθωσιν), welche dieſer hernach in einem goldenen Käſtchen auf ſeinen Feldzügen mit ſich führte. Von Aſien aus verlangte Alexander, daß ihm die Werke des Philiſtus, die Tragödien des Aeſchylus, Sophokles und Euripides, und die Dithyramben des Teleſtes und Philoxenus nachgeſchikt würden; ein Umſtand, der die Anhänglichkeit des Königs an die Literatur des Schönen auch unter den Unruhen des Kriegs beweiſt. Zur Privatbelehrung des Königs über politiſche Maaßregeln, die zur Sicherung und Benutzung der neuen Eroberungen in Aſien zu beobachten wären, ſchrieb Ariſtoteles mehrere Bücher, z. B. über die monarchiſche Regierungsform (περι βασιλειας), über die Anlegung von Colonien (περι αποικιων) u. a., die aber verloren ſind. Dagegen ſchenkte Alexander ihm nicht nur eine große Summe (nach dem Athenaeus Dipnoſ. p. 398. E. ed. Caſaub. achthundert Talente) zum Behufe naturhiſtoriſcher Unterſuchungen, ſondern er befahl auch, daß mehrere tauſend Menſchen, die ſich mit Jagd,

Vor

Vogelfange, Fischfange, Viehzucht u. s. w. beschäfftigten, in Griechenland und Asien, ihm dazu beförderlich seyn sollten. So konten denn auch schon in jenem Zeitalter, wo die Naturkunde noch in ihrer Kindheit war, jene naturhistorischen Werke des A. zu Stande kommen, die noch für die heutigen Naturforscher ergiebige Quellen sind.

Wie lange Aristoteles den Alexander unterrichtet habe, läßt sich wegen abweichender Angaben der Schriftsteller nicht mit historischer Genauigkeit anzeigen. Nach einigen blieb er fünf Jahre, nach andern sieben, oder acht Jahre am Macedonischen Hofe. Inzwischen ist soviel ausgemacht, daß er auch einige Zeit zu Stagirae lehrte, und vor dem Feldzuge Alexanders nach Asien sich nach Athen begab; folglich kann er der Bildung des Alexander höchstens nur fünf bis sechs Jahre gewidmet haben. Speusipp war unterdeßen gestorben (Ol. CX, 2) und Xenokrates hatte den Lehrstuhl in der Akademie eingenommen. Aristoteles wählte also das Lyceum, ein Gymnasium vor der Stadt, von Schattengängen umgeben, in der Nähe eines Tempels des Apollo Lycius, von welchem das Gymnasium seinen Namen empfangen hatte, und ertheilte in diesem seine philosophischen Belehrungen. Von den Spaziergängen, welche das Lyceum umgaben (den περιπατοις) erhielt seine Schule den Namen der Peripatetischen. Merkwürdig ist die zwiefache Art des Unterrichts, die Aristoteles nach dem Beyspiele

des Plato und der Pythagoreer einführte. Seine vertrautern Schüler und Freunde, welche die erfoderlichen philoſophiſchen Talente und Vorkentniße hatten, unterwies er des Morgens nach einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Methode, die er die akroamatiſche nannte, weil ſie nur auf ſeine eigentlichen Zuhörer (Akroamatiker) berechnet war. Hingegen dem größern Publicum, das an Philoſophie etwa Geſchmack fand, ohne durch natürliche Anlage, Vorkentniß, äußere Verhältniße, zu einer vollſtändigen Ergründung derſelben fähig oder geneigt zu ſeyn, hielt er in den Abendſtunden philoſophiſche Vorträge in der Sprache des gemeinen Lebens und nach einer populären Methode, der er den Namen der exoteriſchen gab, als für den großen Haufen außer den Geweihten (die Exoteriker) beſtimmt. Der Inhalt der letztern Vorträge waren auch nur ſolche Gegenſtände, deren Kentniß jedem Menſchen in Abſicht ſeiner Beſtimmung, ſeiner dringendern Vernunftbedürfniße, und für das praktiſche Leben, von Wichtigkeit iſt. Der zwiefachen Art des Unterrichts gemäß theilte Ariſtoteles auch ſeine Schriften in exoteriſche und akroamatiſche ein. Die Kriterien, nach welchen itzt der exoteriſche oder akroamatiſche Charakter der noch vorhandenen Ariſtoteliſchen Bücher zu beurtheilen iſt, werden weiter unten genauer angezeigt werden.

Wenn ein paar Briefe ächt ſind, die Alexander aus Aſien an den Ariſtoteles geſchrieben

ben haben soll, und die wir noch besitzen, so wurde jener darüber unwillig, daß dieser auch die akroamatische Philosophie in Athen mehrern mittheilte. Noch höher aber stieg die Abneigung des Königs gegen seinen ehemaligen Lehrer durch das Benehmen des Kallisthenes, welcher den König auf die Empfehlung des Aristoteles bey seinen Zügen begleitete. Dieser beleidigte den Alexander, der von seinem Siegesglücke trunken sich dem ausschweifendsten Hochmuthe überließ, durch Aeußerungen, vielleicht eines weisen edlen Mannes würdig, aber sehr zur Unzeit gewagt, und auch wohl mit zu wenig Klugheit und Schonung angebracht. Er machte den Macedoniern Vorwürfe darüber, daß sie dem Könige eben die sclavische Ehrfurcht bezeugen wollten, welche die Perser dem ihrigen auszudrücken pflegten, und die Alexander, weil die Perser sie ihm ebenfalls erwiesen, auch von seinen Kriegern verlangte, deren Heldenmuthe und Tapferkeit er doch seine Eroberungen schuldig war. Da der König dies erfahren hatte, und einige andere Philosophen und Sophisten in seinem Gefolge, namentlich Anaxarch aus Abdera, die sich vom Kallisthenes gekränkt glaubten, es nicht daran ermangeln ließen, den König noch mehr gegen diesen zu erbittern; so wurde der König um so geneigter, dem Kallisthenes die Theilnahme an der Verschwörung des Hermolaus gegen sein Leben zuzutrauen, deren er beschuldigt wurde, und die wirklich insofern gegründet war, daß Kallisthenes den

Klagen und Beſchwerden einiger Verſchwornen über den Alexander Gehör gegeben, und wahrſcheinlich von der vorſeyenden Verſchwörung ſelbſt Mitwiſſenſchaft gehabt hatte. Alexander lieſt den Kalliſthenes auf eine grauſame Weiſe ums Leben bringen, drohte in einem Briefe an den Antipater, der die Regierung von Macedonien verwaltete, an denjenigen (insbeſondre alſo auch dem Ariſtoteles) Rache zu üben, die ihm den Kalliſthenes empfohlen hätten; und um dem Ariſtoteles ſeine Ungnade fühlbar werden zu laſſen, machte er dem Xenokrates große Geſchenke, und ehrte den Anaxarch in einem vorzüglichen Maaße. Schwerlich war Ariſtoteles an dem Betragen des Kalliſthenes gegen den Alexander ſchuld; vielmehr hat er daßelbe oft gemisbilligt, und ſeinen Freund gewarnt. Durch die grauſame Strafe, die der König an dieſem vollziehen ließ, ſcheint er indeſſen empört worden zu ſeyn; und die Sage iſt nicht ſchlechthin unglaublich, daß er dem Antipater, der während der Abweſenheit des Königs in Aſien nach der Alleinherrſchaft über Macedonien ſtrebte, ein beſonderes Gift (aquam ſtygis) zugeſandt habe, um damit durch einen ſeiner Söhne, der perſönlich den Alexander bediente, dieſen aus dem Wege zu räumen. Gleichwohl iſt das letztere angebliche Factum hiſtoriſch zweifelhaft, da die Todesart des Königs und die Urſachen derſelben verſchieden erzählt werden.

Aristoteles lehrte im Lyceum zu Athen überhaupt dreyzehn Jahre, und hatte hier eine Menge Schüler, von denen hernach mehrere sehr berühmte Männer wurden. So lange Alexander lebte, schützte ihn die Verbindung, in welcher er mit diesem stand, so regsam auch der Neid der Akademiker und Sophisten, deren Grundsätze und Meynungen zum Theile er bestritt, gegen ihn seyn mochte. Allein nach Alexanders Tode war er zu schwach, sich vor der Verfolgung der Gegenpartey ganz zu sichern. Eurymedon, der Hierophant, oder, nach einer andern Angabe, Demophilus, klagte ihn des Religionsverbrechens an, weil er den Hermias, wie einen Gott, in einem Hymnus besungen, ihm im Tempel zu Delphi eine Statue setzen lassen, und im Ganzen von den Göttern des Staats verächtlich philosophirt habe. Um den Folgen dieser Klage zunächst auszuweichen, begab sich Aristoteles nach Chalcis in Euboea. Hier soll er eine Apologie aufgesetzt, und an den Areopagus geschikt, da diese aber verworfen, und er nichts desto weniger zur Verantwortung vor das Gericht gefodert wurde, Gift genommen haben. Die Schriftsteller sind indessen über seine Todesart eben so wenig einig, wie über die Todesart des Alexander. Nach dem Apollodor starb er eines natürlichen Todes an einer Krankheit; nach der Erzählung späterer Schriftsteller, die doch einem Mährchen vollkommen ähnlich ist, stürzte er sich in den Euripus, aus Verdruß darüber, daß er die Ursache der Ebbe und Fluth des

Meers nicht erforſchen konnte. Sein Todesjahr fällt in Ol. CXIV, 3. Er wurde drey und ſechzig Jahre alt. Die Bürger von Stagirae ließen die Ueberreſte ſeines Leichnams aus Chalcis in ihre Stadt bringen, wo ihm ein ehrenvolles Grabmal mit dem Namen Ariſtoteleum errichtet wurde.

Ariſtoteles hinterließ zwey Söhne, den oben erwähnten adoptirten, Nikanor, und den Nikomachus, welcher letztere von ihm mit der Herpyllis, aus Stagirae, die er nach dem Tode der Pythias wieder geheyrathet hatte, erzeugt war. Von der Pythias hatte er auch eine Tochter gleiches Namens, die zuerſt den Nikanor, hernach den Prokles, endlich den Metrodor, Schüler des Chryſipp von Cnidus, und Lehrer des Erpſiſtratus, heyrathete. Prokles hatte zwey Söhne, einen deßelben Namens, und den Demarat, beyde in der Folge geſchätzte Peripatetiker. Ein Sohn des Metrodor war der jüngere Ariſtoteles, von welchem im Teſtamente des Theophraſt beym Diogenes L. Meldung geſchieht. Der eigentliche Sohn des Ariſtoteles, Nikomachus, ſoll eine Ethik in ſechs Büchern, und einen Commentar zu den auſcultationibus phyſicis ſeines Vaters, geſchrieben haben, und vom Theophraſt zur Philoſophie erzogen ſeyn. Wenn das wahr iſt, kann er nicht als ſehr junger Mann im Kriege ſeinen Tod gefunden haben, wie Ariſtocles beym Euſebius erzählt. Theophraſt wurde übrigens der Erbe des Ariſtoteles und ſeiner

ſämt-

sämtlichen Bücher und eigenen Schriften; ein Umstand, der auf das nächste Schikſal der Aristotelischen Werke, und der ältern Peripatetischen Schule überhaupt, entscheidenden Einfluß gehabt hat. Die classischen Stellen der Alten, in welchen die Data zu dieſer kurzen Biographie des Aristoteles vorkommen, sind gesammelt und kritisch geprüft in der Vita Aristotelis per annos digesta in den Opp. Arist. Vol. I. p. 80. ed. Bip.

Die Gröſſe des literarischen und philoſophischen Charakters des Aristoteles ist allgemein anerkannt; hingegen seiner sittlichen Denk- und Lebensweise sind, doch nur von spätern und nicht glaubwürdigen Schriftstellern des Alterthums, harte Beschuldigungen aufgebürdet, welche auch mehrere erklärte Gegner des Aristoteles und seiner Philoſophie unter den Neuern, als Franciscus Patricius, Petrus Ramus, u. a. wiederholt haben. Die meisten Thatsachen, worauf jene Beſchuldigungen sich gründen, sind von andern Alten widerlegt; und aus einigen läßt sich durchaus auf den moraliſchen Charakter des Aristoteles nichts schlieſſen. So folgert Patrik daraus, daß Aristoteles im Teſtamente seine Sclaven frey ließ, er habe Knabenliebe getrieben. Welch ein Argument, um ein solches Laſter zu documentiren! Aristoteles war, wenn man ihn nach solchen Zügen beurtheilt, die sich theils aus seinen Schriften, theils aus seiner ganzen Lebensgeschichte abstrahiren laſſen,

kein ſolcher idealiſcher Tugendſchwärmer, wie Plato; aber er verkannte auch gewiß die Würde und Verbindlichkeit der Pflicht nicht. Daß er dem Ehrgeize nachhieng, und in dem Ringen und Streben dieſe Leidenſchaft zu befriedigen vielleicht undankbar gegen ſeinen Lehrer und ungerecht gegen dieſen und jenen ſeiner philoſophiſchen Zeitgenoſſen ward, iſt eine Schwäche, welche durch das, was eben dieſer Ehrgeiz Vortreffliches bewirkte, reichlich erſetzt wird. Ohne einen leidenſchaftlichen Ehrgeiz hat noch Niemand eine große Rolle geſpielt, am wenigſten in der literariſchen Welt; der Unterſchied großer Menſchen in dieſem Betrachte zeigt ſich nur darinn, daß der Ehrgeiz bey dem einen feiner oder gröber, offenbarer oder verſtekter, als wie bey dem andern, ſich äußert; immer war aber doch die Leidenſchaft des Ehrgeizes eine der vornehmſten und kräftigſten Triebfedern in ihnen, und das Uebermaaß derſelben iſt ſchwer zu vermeiden, und läßt ſich von andern noch ſchwerer würdigen. Am wenigſten wäre man zum moraliſchen Tadel des Ariſtoteles aus dem Grunde befugt, weil er in ſeinem Aeuſſern Eleganz liebte, und für ſinnlich angenehmen Genuß eine zu hohe Empfänglichkeit hatte. Er lebte lange am Macedoniſchen Hofe und in vertrauten Verhältniſſen mit dem mächtigſten Herſchern der Zeit, und den Großen, die ſie umgaben. Ein philoſophiſcher Cynismus, der in Athen oft für Einfachheit und Frugalität der Lebensart galt und gelten konte, wäre am Hofe nicht an ſeinem

nem Orte gewesen. Und selbst eine zu weit getriebene Eleganz bey seinem Aufenthalte in Athen kann ihm nicht schlechthin zum Vorwurfe gereichen, gesetzt auch, daß sie dem Plato und seinen Schülern misfiel. Ein langer Bart und ein grober Mantel machen weder den Philosophen, noch den braven Mann.

§. 253.

Erwägt man die ansehnliche Zahl von Schriften des **Aristoteles**, welche uns ein günstiges Glück erhalten hat, und diejenigen, deren Titel und Fragmente nur, in den Werken der alten Schriftsteller angetroffen werden; so muß man über die Thätigkeit erstaunen, mit welcher er für die Beförderung der wissenschaftlichen Cultur wirkte. Leider hat die neuere Kritik es noch zu sehr vernachlässigt, sowohl zu untersuchen, **wie groß** und **von welcher Art** der Verlust sey, welchen die Literatur an den Aristotelischen Werken erlitten hat, die nicht auf uns gekommen sind; als auch in Ansehung der gegenwärtig unter dem Namen des **Aristoteles** vorhandenen Bücher nach historisch entschiednen oder wahrscheinlichen Gründen zu bestimmen, welche wirklich ächt, oder ihm untergeschoben seyen. Wir besitzen keine irgend vollständige Sammlung der Aristotelischen Fragmen-

mente. Auch iſt der Inhalt mehrer Ariſtoteliſcher Schriften, die wir nur dem Titel nach kennen, nicht ſo erforſcht, wie er ſich vielleicht, zum mindeſten bey manchen derſelben, erforſchen ließe; und von vielen dieſer letztern iſt nicht einmal ausgemacht, ob ſie wirklich für beſondre verlorne Schriften des Stagiriten, oder etwa nur für Theile derer, die wir haben, unter einem andern Titel, gehalten werden müſſen. Mehrere unſrer heutigen Ariſtoteliſchen Bücher ſind allerdings von jedem gegründeten Verdachte der Unächtheit frey; denn die Einwendungen des Patrik gegen die Aechtheit ſogar einiger der anerkanteſten Werke unſers Philoſophen ſind zu unbedeutend, um Aufmerkſamkeit zu verdienen. Wiederum iſt die Unächtheit andrer mit ſo gültigen kritiſchen und hiſtoriſchen Beweiſen bewährt, daß ſie keinen Zweifel mehr ausgeſetzt ſeyn kann. Allein es ſind doch auch itzt angebliche Werke des Ariſtoteles übrig, deren Aechtheit ſehr ſtreitig iſt; z. B. die Metaphyſik, die Magna Moralia, die Ethica ad Eudemum u. a. So lange nicht durch feſte Reſultate beſtimmt iſt, inwiefern dieſe dem Ariſtoteles gehören, werden ſich auch nicht alle Widerſprüche und Inconſequenzen, die man in ſeiner Philoſophie bemerkt, ſobald jene Schriften geradehin für Quellen Ariſtoteliſcher Lehren angenommen werden, heben laſſen. Daß aber dem Ariſtoteles ſo viele Schriften untergeſchoben werden kon-

konten, und daß von manchen, die seinen Namen tragen, die Unächtheit sich zwar vermuthen, aber nicht mit Evidenz darthun läßt, rührt von mehr Ursachen her. **Erstlich** läßt schon die Geschichte der Aristotelischen Schriften unmittelbar nach dem Tode ihres Verfassers willkührliche Verfälschungen und Unterschiebung fremder Producte ahnden; so wie aus eben derselben die gewiß obwaltende Verwechslung von Büchern des **Theophrast** mit Aristotelischen, und umgekehrt, zu erklären ist. **Zweytens** wurden im Alterthume Werke der ältesten **Commentatoren** des Aristoteles, da diese denselben Titel führten, wie die Originalwerke, zu denen sie Commentare seyn sollten, dem **Aristoteles** selbst häufig beygelegt. **Drittens** wurden den Arabern, als sie an der griechischen Literatur Interesse gewannen, Werke, als Aristotelische, aufgeheftet, die nachher immer für solche angesehen wurden, und die arabischen Gelehrten selbst vermehrten diese Betrügereyen. **Viertens** wurden im Mittelalter, hauptsächlich vom XII und XIII Jahrhunderte an, Schriften dem Aristoteles angeeignet, aus historischer Unkunde ihrer wahren Verfasser, oft von diesen Verfassern selbst, um durch den berühmten Namen Aufmerksamkeit auf sie zu erregen, oder aus andern zufälligen Gründen. Diese Geistesgeburten inzwischen, welche **Araber** und

Scho-

Scholaſtiker dem Ariſtoteles andichteten, ſind ohne Schwierigkeit als unächt zu erkennen.

a) Bey ſeinem Leben hat Ariſtoteles ſehr wenig Schriften herausgegeben, und von den akroamatiſchen vielleicht gar keine. Die Beſchwerde des Alexander in einem Briefe an ſeinen Lehrer über deßen Verbreitung auch der akroamatiſchen Philoſophie in Athen involvirt eine Bekantmachung der dahin gehörigen Schriften, aber dieſer Brief und die Antwort darauf ſind vermuthlich unächt. Nach dem Tode des Ariſtoteles kamen ſeine Bibliothek und eigenen Werke an Theophraſt; von dieſem erbte ſie Neleus aus Skepſis, einer ſeiner Schüler, der die vom A. geſammelte Bibliothek dem Ptolemaeus Philadelphus verkaufte, die Ariſtoteliſchen Mſpte ſelbſt aber unwiſſenden Erben hinterließ. Um nicht von den Königen von Pergamus, unter deren Bothmäßigkeit die Skepſier ſtanden, und die in der Anlegung einer großen Bibliothek mit den Ptolemaeern wetteiferten, zur Herausgabe der Ariſtoteliſchen Handſchriften gezwungen zu werden, verbargen jene Erben ſie in einem Keller, wo ſie durch Näſſe und Würmer ſehr litten und verderbt wurden. Zufällig wurde ihre Exiſtenz von einem reichen Bücherliebhaber, dem Apellikon von Teos entdeckt. Er kaufte ſie um einen hohen Preis, ließ ſie nach Athen bringen, dort neu abſchreiben, und was von Fäulniß und Würmern zernagt, oder unleſerlich geworden war, willkührlich ergänzen,

ſo

so gut es sich thun lassen wollte. Als Sylla Athen einnahm (Ol. CLXXIII, 4) wurde die Bibliothek des Apellikon nach Rom versetzt. Hier erhielt Tyrannion, ein gelehrter Grieche, und Freygelaßner des Murena, die Erlaubniß, die Aristotelischen Schriften zu benutzen. Durch diesen geriethen Abschriften von einzelnen Werken des A. in die Hände des Cicero, Lucullus u. a.; so wie er auch dem Andronicus aus Rhodus Gelegenheit verschaffte, mit denselben bekant zu werden. Der leztere trug insbesondere zu ihrer allgemeinen Verbreitung bey; er ordnete sie dem Hauptinhalte nach in πραγματειας; sie wurden mehrmale abgeschrieben; doch, wie es aus der heutigen Beschaffenheit des Textes auch nicht unwahrscheinlich ist, auf eine nachläßige und fehlerhafte Weise. S. Praef. ad Opp. Arist. Vol. I. p. 17. ed. Bip.

Wenn man diese Schikſale der Aristotelischen Manuscripte in Betrachtung zieht, so ist erstlich die Ursache der Verwirrung sehr leicht einzusehn, welche in den ältern Verzeichnißen der hinterlaſſenen Werke unsers Philosophen vom Diogenes L. und dem Ungenannten beym Menage, und den Anführungen einzelner Aristotelischer Schriften bey andern alten Schriftstellern, herscht. Es werden vom Diogenes L. Werke des Aristoteles genannt, deren der Anonymus gar nicht erwähnt, und wiederum dieser hat Werke verzeichnet, die jener nicht kennt. Einerley Werke sind in jedem Verzeichniße un-

unter andern Titeln, und sogar in demselben Verzeichniße mehrmal mit verschiedenen Namen citirt. Eben so abweichend sind die Verzeichniße in den Zahlen der einzelnen Bücher, in welche die Werke getheilt waren. Man kann und muß hier freylich etwas auf Fehler der Abschreiber der Manuscripte des Diogenes L. und des Anonymus rechnen; aber alle Schwierigkeiten lassen sich doch nicht hiedurch heben. Am auffallendsten ist, daß wir gegenwärtig Aristotelische Werke besitzen, die weder in der Liste des Diogenes, noch des Anonymus stehn, und deren Aechtheit gleichwohl kaum bezweifelt werden kann; sowie auch andere alte Schriftsteller sich auf Werke des A. berufen, die in diesen Listen nicht vorkommen. Eine genauere kritische Untersuchung der Verzeichniße des Diogenes L. und Anonymus, und der Notizen der Alten von Aristotelischen Schriften überhaupt, würde inzwischen hier sehr viel berichtigen können. Beyträge dazu finden sich in Beziehung auf die dem Aristoteles beygelegten Werke der Naturbeschreibung und Naturgeschichte in der Commentatio de fontibus, unde *Albertus Magnus* libris suis *de animalibus* materiem hauserit (Commentatt. Soc. Gotting. sc. Vol. XII. p. 104. sq.); in Beziehung auf die angeblich Aristotelischen Werke von der Rhetorik in der Zweybrücker Ausgabe der Opp. Arist. T. IV. Argum.; in Beziehung auf die Werke über die Poetik in der Epistola ad *Ebertum*, die meiner kleinen Ausgabe der Poetik des A. (Gottingae 1794.

1794. 8.) vorgesetzt ist. Vergl. Comment. de distributione libr. Aristotelis in exotericos et acroamaticos p. 53. sq. (nach dem ersten Abdrucke Gottingae 1786.)

Aus der Geschichte der Aristotelischen Mspte ist zweytens die Verwirrung zu erklären, welche unter den Aristotelischen Schriften selbst in Hinsicht auf ihre natürliche und vom Verfasser gedachte Ordnung und Folge schon im Alterthume von den griechischen Auslegern bemerkt wurde, und noch itzt bemerklich ist. Hätte Aristoteles selbst alle seine Werke herausgegeben, so würde er, als ein in so hohem Grade systematischer Kopf, jedes nach seinem eigenthümlichen Inhalte und Zwecke von dem andern genau abgesondert, und ihre Verbindung wiederum genau bestimmt haben. So aber wurde der ganze Haufen Aristotelischer Manuscripte ungeordnet an das Tageslicht gebracht. Es konte nicht fehlen, daß von einem Werke mehr Abschriften, und zwar wesentlich verschiedene, schon beym Aristoteles existirten; daß Theile einzelner Werke unter einander geworfen waren; daß Theile, die zu einem Ganzen gehörten, als für sich bestehende Werke angesehen wurden, weil sie von dem Ganzen getrennt waren; daß man Excerpte, die sich Aristoteles gemacht hatte, rohe Entwürfe, die unvollendet geblieben waren, als Werke nicht minder für das Publicum geschrieben, wie die übrigen, betrachtete. So wird einer besondern Abschrift des Buchs von den Kategorieen erwähnt,

wähnt, die ſich außer der unſrigen in der Alexandriniſchen Bibliothek befand (Ammon. ad Categ. 3. a. ſq. Simplic. ad Categ. fol. 4. b. Io. Philopon. ad Anal. pr. fol. 2. a. Die Stelle des Ammonius ſteht auch in Heyne's Opusc. acad. Vol. I. p. 129): ſo ſind die einzelnen Bücher der Ethik an den Eudem, der Politik, der Metaphyſik (S. weiter unten), noch itzt unter einander geworfen; ſo werden einzelne Bücher der Hiſt. animal. von einigen Alten unter eigenen Namen als beſondere Werke genannt; ſo iſt das Buch de mirabilibus auscultationibus, das Hr. Hofr. Beckmann neuerlich mit einem höchſt lehrreichen Commentare herausgegeben hat, nichts weiter als eine Excerptenſammlung, ein liber hypomnematicus, zu welcher leztern Claſſe auch mehrere gehören, die in den alten Verzeichnißen genannt werden.

b) Schon Ammonius Hermeae giebt drey Haupturſachen an, die vornämlich dazu mitgewirkt haben, daß unmittelbar nach der Entdeckung der Ariſtoteliſchen Manuſcripte auch fremde Werke dem Ariſtoteles untergeſchoben wurden. Die erſte iſt: Es waren mehr Schriftſteller des Namens Ariſtoteles, die man mit dem Stagiriten verwechſelte, und deren Werke fälſchlich dieſem zugeſchrieben wurden. (Dieſe Urſache iſt wohl eine der unbedeutendſten.) Zweytens: Einige Schüler des Ariſtoteles, Eudem von Rhodus, Phanias, Theophraſt, ſchrieben aus Nacheiferung [illegible] mehrere Werke

Werke ähnlichen Inhalts mit den seinigen und unter denselben Titeln; z. B. Bücher von den Kategorieen, de interpretatione, Analytica, u. a.; daher wurden diese öfter dem Lehrer selbst beygemessen. In der Alexandrinischen Bibliothek waren vierzig Bücher (Βιβλια) Analyticorum, unter dem Namen des Aristoteles, von denen man aber nur die vier Bücher, welche wir itzt haben, für wirklich ächt hielt. (Man muß vielleicht unterscheiden zwischen vierzig Bänden Analyticorum und vierzig Büchern derselben; indessen scheint die Zahl doch zu groß; vielleicht waren also in der That die Analytica der ältern Peripatetiker mit den Aristotelischen verbunden, zumal da jene die Stelle von Commentaren zu diesen vertraten). Drittens; Die Bücherliebhaberey des Ptolemaeus Philadelphus reizte die Gewinnsucht, und veranlaßte Betrügereyen, insbesondre da für jene Liebhaberey gerade die Aristotelischen Schriften, die meistens noch kein Eigenthum des Publicums geworden waren, höchst anziehende Gegenstände seyn mußten. Die vom Aristoteles gesammelte Bibliothek hatte Ptolemaeus, wie oben bemerkt ist, dem Neleus abgekauft; die eigenen Werke desselben aber hatte dieser an sich behalten. Daher konte es leicht geschehen, daß Ptolemaeus in der Folge durch angebliche Aristotelische Schriften, die man ihm zum Kaufe bot, hintergangen wurde; so wie es denn auch nicht an habsüchtigen Menschen gefehlt haben mag, die ihre oder anderer Geistesgeburten für Aristotelische verkauften; denn es

brach damals natürlicherweiſe an Kriterien, um die Aechtheit oder Unächtheit eines vorgeſpiegelten Ariſtoteliſchen Buchs zu beurtheilen.

c) Die Araber wurden mit der griechiſchen Literatur überhaupt zuerſt durch ſyriſche Aerzte bekannt, die in der Schule der Griechen erzogen waren, ſich, wie es der Zuſtand der Gelehrſamkeit in jener Zeit mit ſich brachte, nicht bloß mit der Medicin, ſondern auch mit Phyſik, Mathematik und Aſtronomie beſchäfftigt, und zu dem Ende hauptſächlich die Werke des Hippokrates, des Ariſtoteles und ſeiner Ausleger, des Galenus, u. a. ſtudirt hatten. Der Chalif Al Manſor ſetzte denen anſehnliche Belohnungen aus, welche griechiſche in die Medicin, Philoſophie, Naturgeſchichte und Mathematik einſchlagende Schriften ins Arabiſche übertragen würden. Hiedurch wurden mehrere ſyriſche Gelehrte aufgemuntert, griechiſche Bücher wenigſtens ſyriſch zu überſetzen, da das Syriſche in Bagdad die herſchende Sprache war, und die meiſten Araber es verſtanden. Dieſe Ueberſetzungen waren ſehr übereilt, oft ohne hinlängliche Kunde der griechiſchen Sprache und der Sachen gemacht, und daher äußerſt fehlerhaft. Um das Studium der griechiſchen Literatur noch mehr bey ſeiner Nation in Aufnahme zu bringen, und mittelſt deſſelben ihre Aufklärung zu befördern, ließ der Chaliph Al Mamun in Aegypten, Syrien, Armes

menien, und in Griechenland selbst, Werke griechischer Schriftsteller philosophischen, medicinischen, naturhistorischen, mathematischen, und astronomischen Inhalts zusammenkaufen, und stiftete eine Uebersetzergesellschaft, an deren Spitze der berühmte Johann Mesueh stand, um sie ins Arabische zu übersetzen. Es ist aber sehr merkwürdig, daß diese arabischen Uebersetzungen nicht unmittelbar aus dem Griechischen, sondern aus syrischen, persischen, und koptischen Uebersetzungen gemacht sind. Nur vom Honain ben Isaak wird erwähnt, daß er unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt habe. Er war kein Araber, sondern ein Syrer, hatte sich mehr Jahre in Griechenland aufgehalten, und dort Manuscripte zusammengekauft, ließ sich hernach in Bassora nieder, und scheint hier, wie seine ganze Familie, eine Uebersetzungenfabrik angelegt, und einen Handel damit getrieben zu haben. Die vom Chaliphen Al Mamun gesammelten griechischen Originale sollen auf seinen Befehl, nachdem die Uebersetzungen derselben vollendet waren, verbrannt worden seyn, weil der Chaliph den Zweck hatte, die Herrschaft der arabischen Sprache eben so zu begünstigen, wie der Nation, welche sie redete. Daß durch die vorhandenen für die Syrer und Araber allein brauchbaren syrischen und arabischen Uebersetzungen eine Menge griechischer Originale verdrängt und verloren sind, ist sehr wahrscheinlich. Denn man findet auch in der Folge bey den gelehrtesten Arabern eine Un-

wissenheit der griechischen Sprache, die ausserordentlich befremdet. Alle spätern Revisionen der arabischen Uebersetzungen griechischer Werke, selbst die Revision der arabischen Uebersetzung des Aristoteles, die Averrhoes vornahm, waren nicht Vergleichungen derselben mit dem griechischen Texte, und Correcturen, wie ein richtigeres Verständniß dieses sie etwa erheischt haben möchte; sondern sie bestanden bloß in Vergleichung mehrer Abschriften einer und derselben Uebersetzung, wobey man noch dazu am meisten auf die Schreibfehler, auf Orthographie und Kalligraphie, sah. Zu der sonderbaren Richtung, welche das Studium der Philosophie späterhin in den Jahrhunderten des Mittelalters im Occidente erhielt, wurde die Existenz der arabischen Uebersetzungen, namentlich des Aristoteles, eine Hauptursache. Die Rabbinen, welche unter der Anführung arabischer Gelehrten in Spanien Philosophie, Medicin und Mathematik studirten, übersetzten aus dem Arabischen auch die Aristotelischen Werke ins Hebräische oder Rabbinische, und aus diesen Uebersetzungen sind die ältesten lateinischen Uebersetzungen Aristotelischer Bücher geflossen, deren man sich zuerst im Mittelalter bediente, und deren Quelle also nicht nur schon getrübt und verderbt war, sondern die überdem von unwissenden, beyder Sprachen, sowohl der hebräischen als der lateinischen, nicht recht kundigen Männern verfertigt wurden. S. Commentat. de studii Graecarum literarum apud Arabes

bes initiis et rationibus, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. T. XI.

Nach den angezeigten historischen Thatsachen wird es bald begreiflich, wie auch der Eifer, der unter den Arabern für die griechische Literatur entstand, eine neue Gelegenheit gab, dem Aristoteles Schriften unterzuschieben. Die Araber, selbst die gebildetesten unter ihnen, waren doch immer zu roh, zu ungelehrt, zu sehr Fremdlinge besonders in der griechischen Literatur, daß sie die Unächtheit irgend eines Werks, welches ihnen als Aristotelisch aufgeheftet wurde, hätten bemerken können. Auch stieg ihre ganze literarische Cultur nie so hoch, daß sie sich bis zur sogenannten höhern Kritik überhaupt erhoben hätten. Nachher halfen selbst Arabische Gelehrte die Betrügerey in diesem Stücke vermehren. Da das Studium der Philosophie wegen der Vorschriften des Korans zu den überflüßigen und sogar verbotenen Dingen von den Arabern gezählt wurde; die Lectüre der Werke der Griechen aber einmal tolerirt war; und die Namen der Verfasser derselben eine ungewöhnliche Auctorität hatten; so wurden die Arabischen Gelehrten bewogen, die Resultate ihres eigenen Nachdenkens, ihre eigenen Meynungen und Grillen, unter dem Namen des Aristoteles in das Publicum einzuführen; denn hiedurch sicherten sie sich selbst vor dem Verdachte der Heterodoxie bey ihren Landsleuten; und ihre Ideen gewannen eine Aufmerksamkeit durch den Verfasser, dem

ſie zugeſchrieben wurden, welche ſie durch ſich ſelbſt nie gewonnen haben würden. Bey der erſten Wiedererneuerung literariſcher Studien im Abendlande von Europa, die von den Arabern in Spanien und Sicilien bewirkt wurde, war man nicht gleich fähig, die von dieſen dem Stagiriten untergeſchobenen Producte zu unterſcheiden; ſie galten alſo mehr Jahrhunderte lang für ächt. Sogar wurde ihre Zahl noch durch neue Schriften, die man dem Ariſtoteles aus Unwiſſenheit, oder abſichtlich, andichtete, vermehrt.

d) Aus den Unterſuchungen, welche bisher über die Aechtheit oder Unächtheit der noch unter dem Namen des Ariſtoteles wirklich vorhandenen Bücher philoſophiſchen Inhalts angeſtellt ſind, laſſen ſich folgende Reſultate im Allgemeinen abſtrahiren: Erſtlich: Zu den entſchieden unächten Werken gehören: De ſecretiori parte divinae ſapientiae ſecundum Aegyptios libb. XIV., in den Opp. Ariſt. ed. du Vall. T. IV. — De perfecto magiſterio et de practica lapidis philoſophici ad Alexandrum, im Theatro chemico, Argentorati 1659. T. III. p. 76. T. V. p. 787. — De virtutibus et vitiis libellus — Secretum ſecretorum, ſ. de regim. princip. — Zweytens: Entſchieden ächt ſind: A. das Organon. Die gegen die Authenticität einzelner Bücher derſelben vom Patrik u. a. vorgebrachten Gründe ſind theils falſch, theils unbedeutend. Daß das Buch von den Kategorieen nicht mit den Bü-

Büchern des Theophraſt, Phanias, Eudemus Rhodius, über denſelben Gegenſtand verwechſelt ſey, erhellt daraus, weil a) Alexander von Aphrodiſias das Theophraſtiſche Werk ſelbſt in Händen gehabt, und beſonders angeführt hat (ad Ariſtot. Topica p. 83): b) weil das Ariſtoteliſche Buch, was wir itzt haben, nicht bloß in der Alexandriniſchen Bibliothek ſich befand, wo es allenfalls mit denen des Phanias oder Eudem hätte verwechſelt werden können, ſondern auch in der Bibliothek des Apellikon. Die alten Ausleger erklären auch unſer heutiges Ariſtoteliſche Buch von den Kategorieen allein für das ächte; eine andere Abſchrift, die davon exiſtirte, und die Simplicius umſtändlicher beſchreibt (ad Categ. fol. 4. b.), wird von ihnen einſtimmig als ungültig verworfen. Noch weniger kann das heutige Ariſtoteliſche Buch von den Kategorieen nicht das Original des Ariſtoteles ſelbſt, ſondern nur die Paraphraſe des Andronicus von Rhodus ſeyn, wie einige behauptet haben; denn Ammonius Hermeae, Simplicius und Joh. Philoponus haben die Paraphraſe des Andronicus noch gehabt, und Stellen daraus ihren Commentaren eingewebt. Franciscus Patricius wundert ſich darüber, daß Ariſtoteles in ſeinen übrigen Schriften zwar einzelner Kategorieen, aber nicht ſeines Buchs von den Kategorieen, erwähne (Diſcuſſ. Peripatet. T. I. lib. IV. p. 40). Hieraus läßt ſich aber nichts gegen die Aechtheit des letzten ſchließen. Die Lehre von den Kategorieen war die Grundlehre des Ariſtoteliſchen

ſchen Syſtems; A. ſetzte alſo die Kentniß dieſer voraus, und hatte kein Bedürfniß, ſeine Zuhörer auf ſein Werk über dieſelben ausdrücklich zu verweiſen. Uebrigens iſt eine Vermuthung des Andronicus, die Simplicius aufbehalten hat (ad Categ. fol. 95. b. Z.), daß der Anhang zu dem Buche der Kategorieen, der in unſern Ausgaben des Ariſtoteles Hypotheorie heißt, und die ſogenannten Poſtpraedicamente enthält, nicht vom Stagiriten ſelbſt herrühre, nicht ganz unwahrſcheinlich. Die Tafel der Kategorieen, wie ſie A. in ſeinem Buche aufſtellte, ſcheint in ihrer Art vollſtändig zu ſeyn, zumal, wenn man annimmt, daß A. ſie von dem Archytas von Tarent, dem Pythagoreer, entlehnt habe. Vielleicht fanden die folgenden Peripatetiker noch Begriffe, die nach ihrer Meynung ebenfalls zu den Grundbegriffen der Erkentniß zu rechnen ſeyen; ſie fügten alſo dieſe der Ariſtoteliſchen Tafel bey. Inzwiſchen iſt nicht zu leugnen, daß auch A. ſelbſt den Nachtrag gemacht haben kann. Kant nimmt aus den Poſtpraedicamentis ein hiſtoriſches Argument her, daß es dem A. an einem ſichern Leitfaden gebrach, nach dem er ſich der Vollſtändigkeit ſeiner Tafel der Kategorieen hätte vergewiſſern mögen. In dem kleinen Buche de interpretatione wollte ſchon Andronicus Rhodius etwas finden, was nicht der Ariſtoteliſchen Philoſophie gemäß ſey, und folgerte daraus die Unächtheit deßelben. Noch mehr desgleichen bildete ſich Patricius von darinn anzutreffen. Dieſe Gründe alle beruhen

sämtlich auf Misverständnißen (Comment. de libr. Arist. exot. et acroam. discrim. p. 57). Die übrigen zum Organon gehörigen Bücher sind meines Wissens nicht verdächtig gemacht worden. Wem die Verschiedenheit der Topica des Cicero, die eine Darstellung der Aristotelischen Topica seyn sollen, von diesen selbst auffällt, der darf nur die Umstände erwägen, unter denen Cicero jene Darstellung schrieb, und die Verschiedenheit wird ihn nicht befremden. — B. Die Bücher über die Physik, de coelo, de generatione et corruptione, die Meteorologica, und diejenigen Werke von den sogenannten Parvis Naturalibus, die einen philosophischen Inhalt haben, sind ebenfalls unbezweifelt ächt. Hingegen kann man die Unächtheit des Buchs de mundo als erwiesen annehmen, ungeachtet es Patricius für das einzige ächte Werk unsers Philosophen ausgab (S. *Meiners* hist. doctr. de vero Deo P. II. p. 454. *Kapp* ed. lib. de mundo, Excurs. I. p. 335.) — Unentschiedner ist die Aechtheit des Werks, welches gegenwärtig unter dem Namen Metaphysik dem Aristoteles beygelegt wird. Da dieser Punct für die Aristotelische Philosophie so wichtig ist, so sey es mir erlaubt, hierüber etwas umständlicher zu seyn. Erstlich: Aristoteles selbst hat kein Werk mit dem Titel τα μετα τα Φυσικα hinterlassen. Auch die alten Schriftsteller nach Aristoteles, die sonst mit diesen Werken nicht unbekannt waren, Cicero, Strabo, Varro, Seneca, Plinius der äl-

ältere, Sextus, Athenaeus, kennen keines des Namens. Nicolaus von Damaskus führt es mit dem Namen an (Averrhoes ad Metaphyſ. lib. X. proem. Opp. T. VIII.); klagt aber ſchon über die Unordnung in den einzelnen Theilen und über Mangel an Zuſammenhange der Gedanken. Auch Plutarch erwähnt es, wiewohl auf eine Art, die auf unſer heutiges Werk nicht recht paßt (Vit. Alex. T. I. p. 668. ed. Frcf.). Zweytens: Schon die griechiſchen Ausleger waren ſtreitig über die Aechtheit einzelner Bücher der Metaphyſik (*Io. Philoponi παραβολαι* in Ariſt. Metaphyſ. fol. 7. a. *Syriani* Comment. in libb. III. XIII. XIV. Metaphyſ. Ariſt. fol. 17. a. *Averrhoes* ad Metaphyſ. lib. III. comment. 29.). Drittens: Was wir itzt Metaphyſik nennen, nannte Ariſtoteles *πρωτην φιλοσοφιαν*, wie auch die neuern Ariſtoteliker häufig gethan haben. Nach ſeinen eignen Aeuſſerungen verſtand er unter dieſer prima philoſophia die Lehre von den oberſten Principien und Gründen der Dinge. Da zu derſelben gehörige Unterſuchungen allerdings in mehrern Büchern unſers heutigen Ariſtoteliſchen Metaphyſik vorkommen; ſo erhellt hieraus, daß ein Theil dieſes Werks wirklich ächt ſey, und eben jener Begriff der prima philoſophia kann dienen, in dem ganzen Werke das Aechte vom Unächten mit einiger Wahrſcheinlichkeit zu unterſcheiden, zumal wenn, wie es der Fall iſt, noch andere äußere Kriterien finden, die unſer Urtheil leiten mögen. Viertens: Der Inhalte

der

gemäß, sofern derselbe mit der Idee des A. von der höchsten Philosophie (die in unsrer wissenschaftlichen Sprache zu reden nur die Ontologie und rationale Theologie begriff) zusammentrifft, sind von unsern heutigen vierzehn Büchern der Aristotelischen Metaphysik nur das vierte, sechste, siebente, achte, neunte, dreyzehnte und vierzehnte für ächt zu halten, (die Zahl und Ordnung der Bücher nach den ältern Ausgaben gerechnet, nicht nach der Du Vallschen, wo das XIII und XIV Buch der ältern Ausgaben das XI und XII; und das XI und XII jener das XIII und XIV ausmachen). Hingegen das erste, zweyte, dritte, fünfte, eilfte und zwölfte Buch dürften schwerlich zu den ächten Aristotelischen Büchern der Metaphysik zu zählen seyn. Eine weitere Ausführung der Gründe S. in der oben erwähnten Abhandlung über die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles. Einige Vermuthungen, die ich dort über den literarischen Charakter einzelner von diesen zuletzt genannten Büchern gewagt habe, sind mir itzt nicht mehr annehmlich; es ist hier aber nicht der Ort, die Materie ganz aus einander zu setzen.

Die Argumente gleichwohl, womit Jälleborn in Breßlau (Beyträge St. V) in einem Tone, der mir anmaaßend scheint, jene Vermuthungen bestreitet, beweisen theils gar nichts, theils beruhen sie auf offenbarer Sachunkunde. Man kann, was er gethan zu haben versichert, die Metaphysik des A. in der erbärmlichsten Ausgabe von der Welt ge-

geleſen, und dadurch ſich abſichtlich zur gröſſern Aufmerkſamkeit gezwungen haben, und doch kein competenter Richter über die Aechtheit oder Unächtheit des Werks ſeyn, ſo lange man nicht zugleich die andern erfoderlichen Hülfsmittel der Unterſuchung mit derſelben Sorgfalt und Genauigkeit benutzt hat. Was Fülleborn an Datis über die Aechtheit und Unächtheit der Metaphyſik des A. weiß, hat er erſt aus meiner Abhandlung darüber gelernt; er bringt nicht Ein neues Datum vor. Ich behaupte, das erſte Buch der Metaphyſik ſey unächt. Fülleborn antwortet, ohne meine übrigen Gründe vollſtändig darzuſtellen und bündig zu widerlegen, es werde im elften Buche cap. I. angeführt. Es heißt da: Quod itaque ſapientis quaedam circa principia eſt, patet *ex primis*, in quibus ad ea, quae ab aliis de principiis dicta fuerunt, dubitatum eſt. Nun fragt Er: "Was ſind dieſe primi? Offenbar das genannte erſte Buch der Metaphyſik". — Woher weiß denn Fülleborn das ſo gewiß? Was die πρωτοι λογοι bedeuten, mag Ariſtoteles ſelbſt erklären (de coelo IV, 3. ſub fin.): — καθαπερ ειρηται εν τοις πρωτοις λογοις, εν οις διωρισομεν, ὁτι ὁδεν τουτων αὐτο ἑαυτο κινει. Simplicius ſagt zu dieſer Stelle (fol. 170. a.) πρωτους λογους εκαλεσεν (Ariſtoteles) τας περι των φυσικων αρχων πραγματευομενους. Alſo jene primi bedeuten die auſcultationes phyſicas; nicht das beſtimmte erſte Buch der heutigen angeblichten Meta-

phy-

phyſik des A. Dazu kommt, daß ich das elfte Buch der Metaphyſik auch für unächt halte; wie kann ein Citat in dieſem, ſelbſt wenn Fülleborn es nicht miſsverſtanden hätte, gegen mich beweiſen? Doch von dieſem elften Buche hernach. Was F. gegen die andern Argumente vorbringt, ſchwächt dieſe nicht; man darf ſie nur ſo, wie ich ſie vorgetragen habe, mit ſeinen Einwendungen vergleichen; und dann entſcheide man. Das zweyte Buch der heutigen Metaphyſik des A. hält Fülleborn auch für unächt; das dritte nicht. Jenes ſoll ein Commentar zum erſten Buche ſeyn. Dagegen leugnet er den unmittelbaren Zuſammenhang deſſelben mit dem dritten Buche, den ich behaupte, und will dieſes dritte Buch unmittelbar mit dem erſten verknüpfen. Unſre beyderſeitigen Vermuthungen drehen ſich um die Auslegung einzelner Stellen. Es komt darauf an, wer von uns am natürlichſten ausgelegt hat. Fülleborn ſieht ſich nur am Ende genöthigt, die lezte Stelle des zweyten Buchs dort abzureißen, und an die Spitze des dritten zu verſetzen, um die Verbindung beyder Bücher wegzudisputiren. Durch ſolche Conjecturen läßt ſich freylich viel beweiſen. Eben ſo künſtlich weiß F. denn auch das dritte Buch mit dem erſten zu vereinigen. — Ich leugne ferner die Aechtheit des fünften Buchs der heutigen Metaphyſik des Ariſtoteles. Fülleborn behauptet ſie ſchlechthin, ohne meine Gegengründe nur mit einem Worte zu berühren. Warum behauptet ſie aber Fülleborn? — Weil Er ſich einen Plan entworfen hat, wie

Ari-

Aristoteles die Metaphysik behandelt haben könte, und wie Er sie unstreitig behandelt haben würde, wenn Er Aristoteles gewesen wäre. In diesen Plan mag das fünfte Buch passen; ich habe nichts dawider. Allein in den Plan, wie ihn Aristoteles selbst nach dem, was vor uns liegt, wirklich gehabt hat, paßt es nicht. — Endlich ich leugne die Aechtheit des elften und zwölften Buchs der heutigen Arist. Metaphysik, weil diese Bücher Compilationen sind, und man die Quellen des Stopplers genau anzeigen kann. Fülleborn rettet die Aechtheit auf Kosten des Aristoteles selbst. "Wer den Aristoteles kennt", sagt er, "weiß, daß es seine Manier ist, sich, oft sogar zur Unzeit, zu wiederholen". Das ist eine schlechte Manier, die Fülleborn dem großen Kopfe andichtet, zu schlecht, als daß er sie gehabt haben könte. Man vergleiche *Vater* Vindic. theolog. Aristoteleae p. 67. Das Resultat ist: Fülleborn hat meine Meynung von der gegenwärtigen Beschaffenheit der Aristotelischen Metaphysik noch nicht widerlegt. Daß man nach Fülleborns Bemerkung durch die Untersuchung: wie Aristoteles selbst sein metaphysisches Werk benannt habe, nicht weiter komme, ist eine wunderliche Bemerkung. Die Untersuchung war vielmehr für die Kritik gerade eine der nothwendigsten; denn durch sie allein ließ sich der Aristotelische Begriff von Metaphysik festsetzen. Daß Diogenes L. für sich keine Autorität hat, weiß ich so gut, wie Fülleborn, und habe es beträchtlich früher gewußt, als Er; daß aber

seine

seine compilirten Literarnotizen ohne alle Bedeutung für Kritiker sind; das weiß ich nicht; das weiß Fülleborn allein. Die Vermuthung, nicht alle Abschriften der Aristotelischen Werke, sondern nur das Autographum habe in der Erde vergraben gelegen, widerspricht aller Geschichte. Wie will Fülleborn das Factum damit reimen, was Strabo erzählt Geogr. XIII. p. 608. D. ff. (Vergl. Cic. quaest. Tusc. II, 3, 9. Orat. ad Brut. cap. 36. De fin. V, 5. Quintilian. XII., 2.)? — Ich schätze übrigens Hrn. Fülleborn's Talente und Kentniße, und habe Ihm, selbst in diesem Werke, so oft sich mir die Gelegenheit darbot, meine Hochachtung ausgedrückt. Mit Recht setzte Er voraus, daß mir eine kritische Beleuchtung meiner Meynungen von der Aristotelischen Metaphysik nicht unangenehm seyn werde; aber ich durfte mit eben dem Rechte keine absprechende Urtheile erwarten, auf eine Art vorgetragen, die mir höchstens das Verdienst übrig ließ, den Titel Metaphysik erklärt zu haben; ein um so geringeres Verdienst, wie Hr. F. wohl weiß, da diese Erklärung in mehr ältern gangbaren Compendien der neuen Metaphysik, z. B. dem Hollmannschen, zu lesen ist. Hr. F. wird es daher nicht ungerne sehen, wenn ich seinen Ton erwiedert habe, nach einer Maxime, die ich in meinen schriftstellerischen Verhältnißen bisher stets beobachtete und beobachten werde, zumal da ich in diesem Falle aus seiner, obgleich sehr vornehmen, Kritik nichts lernte. — Von den Schriften des Aristoteles die

praktische Philosophie betreffend kann man wohl die Ethica ad Nicomachum, die Politica und die Oeconomica für ächt ansehn. Nicht nur stimmt ihr Inhalt mit dem Geiste der Aristotelischen Philosophie und dem schriftstellerischen Charakter des Stagiriten aufs vollkommenste überein; sondern sie gelten auch nach den bewährtesten Zeugnißen des Alterthums für Aristotelische Werke, und überdem, was in andern Schriften des A. aus ihnen citirt wird, findet sich in ihnen wirklich. Eine Einwendung gegen die Aechtheit der Ethik an den Nikomachus, die man von einer Nachricht beym Diogenes L. (S. Menag. ad Laert. p. 391.) und Cicero (de fin. bon. et mal. V, 5.) hernehmen könte, ist nicht von Belange, weil diese Nachricht auf einem offenbaren historischen Misverständniße beruht. Diogenes und Cicero legen beyde das Werk dem Nikomachus, Sohne des A., selbst bey, dem es nach dem gewöhnlichen Titel Aristoteles zugeschrieben haben soll. Dazu kommt die literarische Notiz beym Suidas, es habe Nikomachus sechs Bücher über moralische Gegenstände hinterlassen. Allein den Datis zufolge, welche man sonst aus der Lebensgeschichte des Nikomachus hat, kann er die Ethica ad Nicom. nicht selbst verfaßt haben; vielmehr wurde vermuthlich durch die Ueberschrift ein Irrthum veranlaßt. Wäre auch die Angabe des Suidas außer Zweifel, was sie nicht ist, da man die Quelle des Lexicographen bey diesem Artikel nicht kennt, so werden doch von ihm nur sechs Bücher genannt,

nannt, anſtatt daß die Ethica ad Nicom. aus zehn Büchern beſtehn. Das vom Suidas genannte wäre alſo immer ein beſonderes Werk. Ueberhaupt aber ſtreiten zu gültige innere und äußere Gründe für die Aechtheit der Ethica ad Nicom., als daß man ſich irgend berechtigt halten könte, ſie zu leugnen. Schwerer iſt es, die Aechtheit der ſogenannten Magna Moralia, und der Ethica ad Eudemum zu vertheidigen. Man kann freylich glauben, daß Ariſtoteles zu verſchiedenen Zeiten mehrere Werke moraliſchen Inhalts ausarbeitete, und ſo würden ſelbſt abweichende Meynungen und Behauptungen über dieſelben Puncte, die in einem und dem andern, wenn man ſie vergliche, angetroffen würden, noch nichts gegen die Aechtheit beweiſen. Allein zum kritiſchen Mistrauen bleibt immer Stoff and Urſache. Obgleich die Magna Moralia den Namen führen, ſo enthalten ſie doch nur einen Auszug aus den Ethicis ad Nicomachum, den vielleicht nicht A. ſelbſt, ſondern ein ſpäterer Peripatetiker gemacht hat. Die ältern griechiſchen Ausleger, den Simplicius ausgenommen, citiren das Werk nicht; es iſt ihnen alſo auch ſchwerlich als ein ächtes Ariſtoteliſches bekant geweſen. Inzwiſchen ſind dieſe Umſtände noch nicht entſcheidend genug, daßelbe dem A. ſchlechthin abzuſprechen. Von den Ethicis ad Eudemum ſind das vierte, fünfte und ſechste Buch einerley mit dem fünften, ſechsten und ſiebenten Buche der Ethik an den Nikomachus. Jene haben bloß eine andre Abtheilung der Capitel und

differiren in einzelnen Stellen. Hingegen die drey ersten Bücher und das siebente jenes Werks unterscheiden sich zum mindesten durch eigene Behandlung der Sachen. Ich bin geneigt zu vermuthen, daß diese Bücher Bruchstücke eines besondern Aristotelischen Werkes über die Moral sind, das vielleicht dem Eudemus aus Rhodus zugeschrieben war. Um ein Ganzes zu Stande zu bringen schoben spätere Redactoren die Bücher aus der Ethik ad Nicom. hinein. Vielleicht sind aber auch die erstern Bücher der Ethik an den Eudem Fragmente eines Commentars zu der Ethik an den Nikomachus, oder eines für sich bestehenden moralischen Werks von einem andern Verfasser. — Die Aechtheit der Politica des Aristoteles ist, soviel ich weiß, von Niemanden angefochten worden. Sie sind eine der trefflichsten und lehrreichsten Schriften unsers Philosophen, sogar noch itzt in Beziehung auf die heutige Politik, als Wissenschaft. Es ist sehr zu beklagen, daß die übrigen Aristotelischen Werke politischen Inhalts verloren sind; von einigen weiß man nur noch die Titel; von den πολιτειαις sind wenig, wiewohl in historischer Hinsicht sehr schätzbare, Bruchstücke gerettet. Die Politica schrieb Aristoteles gegen das Ende seines Lebens; er erwähnt der Eroberung von Babylon, vermuthlich durch den Alexander (Ol. CXII, 3), die in sein 55stes Jahr fällt, auch der Ermordung des Philipp von Macedonien, zu welcher Zeit er 49 Jahre alt war. Sie enthalten demnach gereifte Resultate vielfacher

cher historischer Erfahrung und Kunde, und der Reflexion darüber. So wie wir das Werk besitzen, hat es unter der Hand der Zeit und durch äußere ungünstige Zufälle sehr gelitten; es ist voll Lücken und verderbter Stellen, oft bey den anziehendsten Materien; und auch die gegenwärtige Ordnung der einzelnen Bücher scheint nicht die ursprüngliche des A. zu seyn. Ich habe mich bemüht, die letztere herzustellen, und die ganze darinn vorgetragne politische Theorie umständlicher zu entwickeln in einer Abhandlung: de doctrina Aristotelis civili, die in dem neuesten Bande der Commentationen der Göttingischen Societät der Wissenschaften erscheinen wird. — Die Oeconomica sind unter den praktischphilosophischen Werken des A. das unwichtigste und unvollendetste Werk. Es ist mehr eine Sammlung staatswirthschaftlicher Maximen aus Beyspielen abstrahirt, als ein zu irgend einer systematischen Vollständigkeit gediehenes theoretisches Ganzes. Auch war die Disciplin von der Staatswirthschaft damals in ihrer ersten Kindheit, wiewohl doch der richtige Blick zu bewundern ist, womit schon Aristoteles einige der gültigsten und anwendbarsten Principien derselben ausspähte. — Von Schriften des Aristoteles rhetorischen Inhalts haben wir noch zwey; eine größere in drey Büchern, die in ihrer Art classisch ist, und eine kleinere mit einer vorgesetzten Epistel an den Alexander, deren Aechtheit aber sich schwerlich behaupten läßt. Ueber die Poetik und die poetische Literatur sei-

ner Zeit hatte unser Philosoph ebenfalls mehr Bücher geschrieben. Es hat sich aber nichts als wie ein kleines Fragment erhalten, das inzwischen theils durch die Angabe des Princips, welches Aristoteles der Beurtheilung des Schönen zum Grunde legte, theils durch einzelne Regeln und Winke, die er dem epischen und dramatischen Dichter ertheilt, von hohem Werthe ist.

§. 254.

Zufolge des Unterschiedes, welchen **Aristoteles** bey seiner Lehrart machte, indem er eine andre für die **Akroamatiker**, seine vertrautern und gebildetern Freunde und Zuhörer, eine andere für die **Exoteriker**, das seinen Unterricht benutzende größere Publicum, befolgte, theilte er auch seine **Schriften** in **akroamatische** und **exoterische** ein, je nachdem die eine oder die andere jener Lehrarten dabey beobachtet war. Schon wenn diese Eintheilung eine Verschiedenheit bloß der Form zum Grunde gehabt hätte, der Methode der Behandlung, der Einkleidung, des Ausdrucks, müßte es uns wichtig seyn, die Kriterien genau zu wissen, wonach wir itzt ein Aristotelisches Buch als **akroamatisch** oder **exoterisch** zu erkennen vermöchten, da kein einziges äußerlich vom Aristoteles selbst bestimmt als solches angegeben ist. Noch wichtiger aber

wird

wird dieses für uns, da jene Eintheilung, wie es die Natur der Sache erfoderte, auch durch die Materie der Schriften veranlaßt ward, weil Aristoteles weder dieselben Gegenstände, noch alle und jede Philosophie über einerley Materien, der Fassungskraft und dem Nutzen des großen Haufens dienlich fand, von denen er gleichwohl sich mit den Akroamatikern unterhielt, und die er auch in akroamatischen Schriften entwickelte. Hätten wir z. B. nur eine exoterische Schrift vor uns, so würde es problematisch bleiben, ob Aristoteles eben diese Lehren und Meynungen auch gegen die Akroamatiker geäußert habe; so wie sich etwanige Widersprüche in den Aristotelischen Behauptungen über dieselben Gegenstände daraus würden erklären lassen, daß er die eine in einem exoterischen, die andere entgegengesetzte in einem akroamatischen Buche vortrug. In den Werken des Aristoteles selbst ist ein äußeres allgemeines Kriterium des Unterschiedes der exoterischen und akroamatischen Bücher nirgends deutlich angezeigt. Er erwähnt niemals der λογων ακροαματικων ausdrücklich. Zwar beruft er sich in mehrern Stellen auf λογους εξωτερικους; allein unter diesen sind zuweilen auch die bloß mündlichen Vorträge zu verstehn, die er dem größern Publicum in den Abendstunden hielt (z. B. Ethic. ad Nicom. I, 1. T. II. p. 4. A. ed. Casaub. De republ. III, 6. T.

II. p. E. Ibid. VII., 1. T. II. p. 320. H.), zuweilen freylich Schriften; aber aus dem allgemeinen Namen läßt ſich auf nichts weiter, als auf den Inhalt ſchließen, den exoteriſche Bücher des A. überhaupt gehabt haben, hingegen nicht immer darauf, welches von den heutigen Büchern exoteriſch ſey, oder nicht. (Ethic. ad Nicom. I, 15. T. II. p. 12. G. H. Ethic. VI., 4. T. II. p. 57. A. cf. Eudem. V., 4. T. II. p. 182. G. Eudem. I., 8. T. II. p. 149. E.). Die Ausſagen der alten Schriftſteller und der griechiſchen Ausleger des Ariſtoteles ſind, wenn man hiſtoriſche äußere Beſtimmungen der akroamatiſchen und exoteriſchen Bücher ſucht, nicht befriedigend, und ohnehin harmoniren ſie auch nicht ganz mit einander. Es iſt alſo kein anderes Mittel, zu einem zuverläſſigen Reſultate zu gelangen, als daß man aus der hiſtoriſchen Thatſache überhaupt, Ariſtoteles habe in Hinſicht auf die Verſchiedenheit der Perſonen, die er belehren wollte, einen Unterſchied ſowohl in den Gegenſtänden des Unterrichts, als in der Methode deßelben gemacht, Folgerungen zieht, und dieſe auf den Charakter und Inhalt ſeiner noch übrigen Schriften anwendet, um mit Wahrſcheinlichkeit zu entſcheiden, welche exoteriſch, und welche akroamatiſch ſeyen. Bey jenem Unterſchiede konte der Philoſoph nur den Zweck haben, erſtlich gewiſſe philoſophiſche Materien dem ungebildetern Publi-

cum

cum vorzuenthalten, entweder weil sie die Fassungskraft deßelben überstiegen, und folglich von den meisten gar nicht verstanden, von andern misverstanden, und auch wohl zum persönlichen Nachtheile des Aristoteles gemisdeutet und gemisbraucht seyn würden, oder weil nicht zu erwarten war, daß sie dem größern Publicum Interesse abgewännen, da ihre Brauchbarkeit für das wirkliche Leben nicht unmittelbar einleuchtete, und sie nur Köpfe anziehen mochten, deren Vernunftbedürfniße weiter reichten, als sie bey gemeinen Menschen zu reichen pflegen, und dringender waren; zweytens selbst solche Materien, die auch für das größere Publicum Reiz haben konnten und mußten, weniger auf eine tiefsinnige, spitzfindige, erschöpfende Art, wie es die Philosophie als Wissenschaft verlangte; als vielmehr allgemeinverständlich und unmittelbar nüzlich zu behandeln. Leiht man aber dem Philosophen diesen Zweck, und vernünftigerweise läßt sich bloß dieser annehmen, so erhellt, daß zuvörderst alle Gegenstände der theoretischen Metaphysik von seinem exoterischen Unterrichte ausgeschlossen waren, und also auch seine exoterischen Schriften diese nicht betroffen haben; daß ferner bey seinem Unterrichte der Akroamatiker allein die gelehrte und streng wissenschaftliche Methode befolgt wurde; beym Unterrichte der Exoteriker aber eine populare Methode, die Faßlichkeit und praktische An-

wendbarkeit der Lehren für den großen Haufen bezielte; daß alſo, wenn Ariſtoteles auch den Exoterikern Lehren der praktiſchen Philoſophie erörterte, er dieſe doch nicht in der Form eines wiſſenſchaftlichen philoſophiſch gegründeten und ausgeführten Syſtems vortrug; daß demnach auch ſeine exoteriſchen Schriften überhaupt nicht ſyſtematiſch abgefaßt waren; daß endlich zu den Gegenſtänden des exoteriſchen Unterrichts ganz vorzüglich Dialektik, Rhetorik, empiriſche Moral, Maximen der politiſchen Klugheit, und vielleicht auch empiriſche Pſychologie und einige Zweige der Naturkunde gehörten. Kurz eine populare Philoſophie für das gemeine Leben überhaupt war der Gegenſtand des exoteriſchen Unterrichts und der exoteriſchen Bücher des Ariſtoteles, wobey es nicht immer auf ſtreng philoſophiſche Begründung und Entwickelung, und auch wohl nicht immer auf ſtreng philoſophiſche Wahrheit angeſehen war; dahingegen Philoſophie als Wiſſenſchaft ſyſtematiſch und gelehrt behandelt den Gegenſtand des akroamatiſchen Unterrichts und der akroamatiſchen Bücher ausmachte. Beurtheilt man hienach die itzt vorhandenen Schriften des Ariſtoteles, ſo dürften ſie alle zu den akroamatiſchen gerechnet werden müſſen. Wollte man etwa die praktiſch philoſophiſchen Werke für exoteriſch erklären, ſo würden die darinn beobachtete ſcientifiſche Me-

Methode, und auch der Umstand hinderlich seyn, daß Aristoteles in denselben auf die λογοι εξωτερικοι verweist, in denen er schon einzelne Materien hinlänglich auseinandergesetzt habe. Selbst die Bücher von der Rhetorik und das Fragment der Poetik können für akroamatisch gelten wegen der systematischen Form; wären sie es aber auch nicht, so würde das Problematische hiebey von keinem Einflusse auf eine richtige Ansicht der Aristotelischen Philosophie überhaupt seyn. Die eigentlich exoterischen Schriften des Aristoteles sind vermuthlich alle, bis auf wenige Bruchstücke, die von einigen bey spätern Classikern vorkommen, verloren gegangen. Es gehören dahin unter andern die Dialoge *. Man schätzte diese Werke weniger, weil man wußte, daß sie nicht das ächte philosophische System ihres Verfassers enthielten, und scheint sie vollends vergessen zu haben, was sehr zu bedauern ist, nachdem die akroamatischen Schriften des A. ans Licht gezogen waren.

Die classischen Stellen der Alten, in denen der Unterschied der exoterischen und akroamatischen Lehrart und Schriften des A. berührt wird, sind; *Cic.* de fin. B. et M. V, 5. Epist. ad Atticum IV, 16. *Strabo* Geogr. XIII. p. 608. D. ff. *Plutarch.* Vit. Alex. T. I. p. 668. adv. Colot. T. II. p. 1114. *A. Gellii* Noct. Att. XX, 5. *Clem. Alex.* Strom-

Stromat. V p. 575. B. *Themiſtii* Orat. XXVI. p. 319. B. ed. Harduin. *Galen.* lib. de fac. nat. T. I. p. 80; ed. Baſ. *Lucian.* Opp. T. I. p. 566. ed. Reitz. *Ammon. Herm.* ad Ariſt. Categ. fol. 2. b. *Simplic.* ad apſcult. phyſ. fol. 2. b. *Io. Philopon.* ad Ariſt. de anima I. com. 138. e. 2. Euſtrat. ad Ariſt. Ethic. I, 12. VI. 4. In der Hauptſache laſſen alle dieſe Stellen der Alten mit den im §. angenommenen Meynungen ſich ſehr leicht vereinbaren, und eben dadurch ſich unter einander ſelbſt in Harmonie bringen. Ihre Differenzen gehen nur Nebenpuncte an. Sie mußten aber freylich für den Unterſucher verführeriſch ſeyn, ſo lange der wahre allgemeine Geſichtspunct, woraus der ganze Unterſchied der exoteriſchen und akroamatiſchen Lehrart des A. betrachtet werden muß, nicht ausgemittelt und feſtgeſtellt war. Am meiſten werden die im §. dargelegten Ideen beſtätigt durch ausdrückliche Aeuſſerungen des Ariſtoteles ſelbſt. Dieſer charakteriſirt in mehrern der im §. angeführten Stellen, die λογοι εξωτερικοι, εγκυκλιοι, λογοι εν κοινω (Ariſt. Ethic. ad Nicom. I, 3. T. II. p. 5. D. cf. *Simplic.* ad Ariſt. de coelo I. fol. 67. b. De anima I, 4. T. I p. 482 B) ſo deutlich, daß man ſich wohl von ihrer Beſchaffenheit einen angemeſſenen Begriff bilden kann. Er ſetzt ferner den λογοις εξωτερικοις die λογοι κατα φιλοσοφιαν ſchlechthin entgegen, ſo wie er einen Gegenſatz überhaupt, der in ſeinem Philoſophiren

ſtatt

ſtatt fand, und den er als Lehrer und Schriftſteller beybehielt, zwiſchen einem Raiſonnement προς φιλοσοφιαν, κατ' αληθειαν, θεολογικως, φυσικως, ἀποδεικτικως, und einem Raiſonnement προς δοξαν, διαλεκτικως, κοινως, ὡς τυπῳ, häufig bemerklich werden läßt. S. Epimenr. V. ad Comment. de libb. Ariſt. exot. et acroam. p. 95 (Gottingae 1786).

Die neuern Kritiker haben dieſen literariſchen Gegenſtand auf eine ſehr abweichende Weiſe beurtheilt, und ſind dadurch auch zu ſehr abweichenden, zum Theil ganz falſchen und einſeitigen, Behauptungen verleitet worden. S. *Piccarti* introd. in philoſophiam Ariſtotelis cap. 10. *Patchius* de variis modis tradendi Moralia cap. V, 9. 10. p. 488. *Voſſius* de Sectis philoſoph. cap. 17. *Salmaſ.* ad Simplic. in Epictetum p. 228. ſq. *Mureti* Epp. I, 40. *Horn.* hiſt. philoſ. VII, 9. *Meibom.* ad Hippocratis jusjurandum p. 95. *Menag.* ad Diog. Laert. V. S. 27. Obſſ. p. 197. *Morhof.* Polyhiſt. T. II. lib. I. cap. 8. 11. *Brucker.* hiſt. crit. philoſ. T. I. p. 789. *Eſchenbach.* de poeſi Orphica p. 4. Alle dieſe urtheilen jeder nach einzelnen Stellen der Alten, und eben daher mehr oder weniger einſeitig. Auch berühren ſie die Materie meiſtens nur im Vorbeygehn und oberflächlich. Es iſt zu verwundern, daß Bayle ſich gar nicht darauf eingelaſſen hat. Patricius hat viel hieher Gehöriges geſammelt; aber den Vorrath ſchlecht ge-

gebraucht (Diſcuſſ. Peripat. T. I. lib. VI. p. 63). Er erklärt alle logiſchen, phyſikaliſchen und metaphyſiſchen Bücher des A. für akroamatiſch; die übrigen alle, namentlich die praktiſch philoſophiſchen, für exoteriſch. Den wahren Grund der Verſchiedenheit der exoteriſchen und akroamatiſchen Lehre des A. hat er, wie ſchon dies ſein Reſultat beweiſet, nicht eingeſehn. Daßelbe kann man von den Unterſuchungen Feidlers (im tractatu de gemino veterum docendi modo p. 108, der ſeiner Introductio in lectionem Ariſtotelis vorgeſetzt iſt) ſagen. Er urtheilt im Ganzen viel richtiger, als Patricius; aber das Wahre hat er auch verfehlt. Er hält alle Bücher des A. für akroamatiſch, nur nicht das Buch von den Kategorieen und die Probleme. Sein Fehler lag darinn, daß er ſich bloß an äußern ſehr trüglichen Kennzeichen und Datis hielt. Das Reſultat wurde nur zufällig dem Wahren ähnlich. Am treffendſten hat Octavianus Ferrarius entſchieden. Er folgt dem Ammonius *Hermeae*, deßen Erörterung die umſtändlichſte und auch die gegründeteſte iſt. Mit Recht widerlegt er die Meynung des Thomas von Aquino, und Geneſius Sepulveda, daß unter den λογοις εξωτερικοις die Schriften vom Ariſtoteles verſtanden würden, die außerhalb der πραγματειαι ſeyen, in welcher A. ſie citire; eine Meynung, die der Gelehrſamkeit jener berühmten Ausleger des A. nicht zu ſonderlicher Ehre gereicht. S. *Octaviani Ferrarii* de ſermonibus exoteri-

cis

cis liber vnus et de diſciplina encyclia liber alter. cura *Goldaſti* cum *ejusdem* de cryptica veterum philoſophorum diſciplina epiſtola ad Rudolph. Goclenium; Francof. 1606. 8.

* Ammonius Hermeae glaubt, daß alle exoteriſche Schriften des A. in dialogiſcher Form abgefaßt geweſen ſeyen. Dieſes iſt nicht ganz unwahrſcheinlich. Es ſcheint die Form dieſelbe geweſen zu ſeyn, die Cicero zu einigen ſeiner Werke wählte, vbi ſermo ab Ariſtotele ita inducebatur ceterorum, vt penes ipſum eſſet principatus. Zum mindeſten verſichert Cicero, die Ariſtoteliſche Form in den exoteriſchen Schriften nachgeahmt zu haben. Epiſt. ad Atticum IV, 16. XIII, 19. Von den Dialogen des A. ſelbſt ſind bey den Alten vornämlich zwey berühmt, der eine Νηριθος, oder, wie Meurſius (ad Diog Laert. V, 22) verbeſſert, Κορινθιος; der andere Ευδημος, dem Eudemus aus Cypern zu einem ehrenvollen Andenken verfaßt. Bey dem erſtern lag das Factum zum Grunde, daß ein Korinthiſcher Güterbeſitzer, nachdem er den Gorgias des Plato geleſen, ſich der Philoſophie widmete. Der andere betraf die Unſterblichkeit der Seele und ihren Zuſtand nach dem Tode. Fragmente von dieſem haben aufbewahrt Cic. de divinat. I, 25. *Plutarch.* de conſolat. ad Apollon. T. II p. 115 A.

§. 255.

§. 255.

Zur Erleichterung des Studiums der Ariſtoteliſchen Philoſophie, und auch zum Verſtändniße derſelben, muß man die ſyſtematiſche Ordnung der Schriften des Ariſtoteles, wie er ſelbſt ſie ſeinen Aeuſſerungen zufolge beſtimmt hat, wiederherſtellen, da ſie in den gedrukten Ausgaben der ſämtlichen Ariſtoteliſchen Werke nicht immer beobachtet iſt, indem die Urheber dieſer den erſten Herausgebern folgten, welche entweder die Ordnung der einzelnen Bücher beybehielten, die ſie in den Handſchriften fanden, und die ihrer Entſtehungsart nach größtentheils zufällig war, oder welche auch willkührlich einzelne Bücher zum Ganzen zuſammenreihten. Die Zeit, wenn Ariſtoteles dies oder jenes Buch geſchrieben, iſt gleichgültiger, als ſie bey den Dialogen des Plato war, falls ſie ſich auch hiſtoriſch gewiß angeben ließe, was doch in Anſehung der meiſten Bücher nicht geſchehn kann. Denn da jener ein der logiſchen Form nach vollendetes Syſtem der Philoſophie hatte, und in ſeinen Schriften die Darſtellung deßelben beabſichtigte, ſo iſt es einerley, ob er irgend ein zum Syſteme gehöriges Werk früher oder ſpäter ſchrieb. Auch kann man vermuthen, da er die akroamatiſchen Werke bey ſeinem Leben nicht bekant machte, daß er ſelbſt geändert haben werde, wenn er etwa nach Ausarbeitung derſel-

selben eine bessere Einsicht erwarb. Manche Abweichungen, Unfolgen, und Lücken können vielleicht, wenigstens oft, aus fremden Zusätzen und Einschiebungen hergeleitet werden. Die natürlichste Ordnung der Aristotelischen Werke, die sich nicht nur aus den eigenen Nachweisungen ihres Verfassers, sondern auch aus seinem Begriffe der Philosophie, als einer systematischen Wissenschaft, ergiebt, ist diese: I. An der Spitze steht das **Organon**, der Inbegriff der Bücher, die sich auf die **logischen** und **dialektischen** Disciplinen beziehn. Dann folgen II. die zur **theoretischen Philosophie** gehörigen Werke, als die Meteorologica, die Bücher de coelo, de generatione et corruptione, von den Parvis Naturalibus diejenigen, deren Inhalt anthropologisch ist, wie die Bücher de anima vornämlich, die Auscultationes physicae, und die ächten Bücher des Werks über die **Metaphysik**. Die **mathematischen** Schriften machen für uns eine besondere nicht unmittelbar zu den **philosophischen** zu rechnende Classe aus; wollte man sie aber nach des A. Systeme mit ihnen verbinden, so würden sie sich an die Werke über die **Physik** anschließen müssen. Von diesen ist der Uebergang III. zu den praktischphilosophischen Werken, der **Ethik** an den **Nikomachus**, der **Politik**, und der **Oekonomik**. Den letzten Platz nähmen IV. die Bücher von der **Rhetorik** und der **Poetik** ein.

Die übrigen naturhiſtoriſchen und kleinen hypomnematiſchen Werke des Ariſtoteles können hier nicht in Betrachtung kommen.

Die erſte Anordnung der Ariſtoteliſchen Schriften beſorgte Andronicus aus Rhodus. Er ſonderte ſie dem Hauptinhalte nach in πραγματειας ab, und dieſe Abtheilung hat ſich im Ganzen in der Folge behauptet. Ihre innere Beſchaffenheit kennen wir nicht weiter. Ein Werk eines der älteſten Ausleger des Ariſtoteles, des Adraſt von Aphrodiſias, das vielleicht ſehr lehrreich für uns geweſen ſeyn würde: Περι της ταξεως των Αριστοτελους συγγραμματων (Simplic. ad Arist. Categ. fol. 4. b.) iſt leider verloren. Die Eintheilungen der Ariſtoteliſchen Werke, welche einige andre griechiſche Interpreten machen, ſind ſehr unphiloſophiſch; ſie haben die äußere Form der Bücher zum Grunde, nicht ihren Inhalt (S. Ammon. Herm. ad Categ. init.). Die Ordnung des Diogenes L. und des Ungenannten beym Menage iſt eine wahre Unordnung. Aldus Manutius erwähnt der Schrift eines ſeiner Zeitgenoſſen, des Franciſcus Caballus, de ordine librorum Ariſtotelis. Dieſe hab ich nicht geſehen. Vermuthlich empfahl ſie die Folge der Bücher, die in der Aldiniſchen Ausgabe des Ariſtoteles ſtatt findet. S. Praef. ad Vol. III. Opp. Arist. ed. Bip.

§. 257.

§. 256.

Man muß in der Philosophie des Aristoteles, wie seine Schriften sie darstellen, auf folgende vier Hauptpuncte Rücksicht nehmen; erstlich auf seine genauere Festsetzung und Entwickelung der Theorie eines formellen wissenschaftlichen Systems, und die besondere Anwendung derselben auf die Gegenstände der Philosophie; zweytens auf seine Bestimmung der Begriffe von einzelnen philosophischen Disciplinen, seine Scheidung der Materien, danach sie unter den Begriff dieser oder jener Disciplin gehörten, und wiederum seine Art, sie zu einem Ganzen zu verbinden; drittens auf seine Censur der damals gangbaren Philosopheme, die von seinen Vorgängern und Zeitgenossen aufgestellt waren; viertens endlich auf sein eigenes Lehrsystem selbst. Schon Plato hatte, wie oben gezeigt ist, die Idee einer Systematik entworfen; aber er hatte sie nicht vollständig entwickelt, nicht ganz aufgehellt, und noch weniger auf die einzelnen Gegenstände der Erkenntniß angewandt, und diese ihr gemäß in wissenschaftliche Fächer geordnet. Aristoteles vollendete zuvörderst, was ihm Plato zu thun übrig ließ. Er untersuchte von neuem den Begriff einer Wissenschaft überhaupt, und bemühte sich, ihn scharf von verwandten und mit ihm zusammenhängenden Begriffen zu scheiden. Er nahm

fünf Erzeugniße des Erkentnißvermögens an, die hiebey in Betrachtung kämen: die **Kunst** (τεχνη), die **Klugheit** (φρονησις), die **Wissenschaft** (επιστημη), die **Vernunftkunde** (νους, Wissenschaftslehre), und die **Weisheit** (σοφια). Die **Kunst** ist eine mit Verstandeseinsicht verbundene Fertigkeit etwas Mögliches hervorzubringen; ihr Zweck ist empirisch praktisch; und insofern interessirt sie hier weiter nicht. Die **Klugheit** ist eine mit Verstandeseinsicht verbundene Fertigkeit das Nützliche und Schädliche der Handlungen zu beurtheilen; sie beruht auf Erfahrung und Meynung; und entscheidet darüber nicht, ob Dinge nothwendig gut oder übel sind. Die **Wissenschaft** ist Erkentniß der Gegenstände, nicht nach ihren zufälligen Merkmalen, noch Aehnlichkeiten, als von welchen die Meynung (δοξα) abhängt, sondern nach ihren wesentlichen Bestimmungen. Ihr Ziel ist strenge Wahrheit, die ewig dieselbe ist und seyn muß; sie erfodert also Demonstration aus Principien. Da die Wissenschaft von Principien ausgeht, so muß es eine Fähigkeit des menschlichen Geistes geben, wodurch diese Principien möglich werden. Aristoteles nennt diese Kraft, Vernunft, als Vermögen der Principien. Es giebt also auch eine Wissenschaft der Wissenschaft (Vernunftkunde, Wissenschaftslehre). Die Wissenschaft selbst hat es mit Ge-

gen-

genständen zu thun, die man aus Principien weiß; die Vernunftkunde (welche auch selbst A. schlechtweg νοῦς nennt) mit den Principien, wodurch man etwas von Gegenständen weiß. Die Weißheit ist das höchste und letzte Erzeugniß des Geistes. Sie besteht theils in der Erkenntniß der Wissenschaft, so wie ihrer obersten Vernunftprincipien; theils in der erworbenen Fähigkeit, das gesamte geistige Vermögen auf eine jener Erkenntniß angemessene Weise zu gebrauchen. Demnach ist das Object der Kunst, reale Zweckmäßigkeit; der Klugheit, Nutzen oder Schaden; der Wissenschaft, Wahrheit; der Vernunftkunde, Möglichkeit und Begründung der Wahrheit; der Weißheit, Besitz und Gebrauch der Wahrheit. Daher erklärte Aristoteles die Philosophie überhaupt für die Wissenschaft der Wahrheit aus Principien; durch die Bestimmung des Gebiets derselben wird zugleich das Gebiet der Meynung bestimmt, auf welche sich die Kunst und die Klugheit stützen; die Vernunftkunde ist die höchste Philosophie; alle Philosophie überhaupt führt zur Weißheit.

Die classische Stelle für die Lehre des Aristoteles von den Erzeugnißen des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt ist Ethic. ad Nicom. VI. 3. sq. Ἐστω δη, οἷς ἀληθευει ἡ ψυχη τῳ καταφαναι η αποφαναι, τεσσαρα τον αριθμον, τεχνη δ

εστι τεχνη, επιστημη, φρονησις, σοφια, νους. Die Begriffe derſelben werden im Verfolge vom A. erklärt. Ueber ſeine Idee des νους, in der beſondern Bedeutung für Wiſſenſchaftslehre, Vernunftkunde, und den Unterſchied deſſelben einerſeits von der Wiſſenſchaft (επιστημη) und andererſeits von der Weisheit (σοφια), will ich nachſtehende Stelle einrücken (cap. 6): Επει δ' η επιστημη περι των καθολου εστιν υπολημψις, και των εξ αναγκης οντων εισι δ' αρχαι των αποδεικτων και πασης επιστημης· μετα λογου γαρ η επιστημη της αρχης του επιστητου ετ' αν επιστημη ειη, ουτε τεχνη, ουτε φρονησις· το μεν επιστητον αποδεικτον· αι δε (viz. τεχνη, φρονησις) τυγχανουσιν ουσαι περι τα ενδεχομενα αλλως εχειν· ουδε δη σοφια τουτων εστι· του γαρ σοφου περι ενιων εχειν αποδειξιν εστιν. Ει δη, οις αληθευομεν, και μηδεποτε διαψευδομεθα περι τα μη ενδεχομενα η και ενδεχομενα αλλως εχειν, επιστημη και φρονησις εστι και σοφια και νους· τουτων δε τριων μηδεν ενδεχεται ειναι, λεγω δε τρια φρονησιν, σοφιαν, επιστημην· λειπεται, νουν ειναι των αρχων. — Tiedemann (Geiſt der ſpekul. Phil. B. II. S. 221) hat gleich anfangs die Ariſtoteliſchen Begriffe von Wiſſenſchaft, Weisheit, Wiſſenſchaftslehre verwechſelt, und gerade hin

hin für identisch genommen. Deswegen giebt er die Aristotelische Erklärung der Philosophie zu einseitig an durch den Begriff der Weisheit, die er noch dazu mit der Wissenschaftslehre verwirrt. Ueberhaupt hat Hr. Tiedemann von der Aristotelischen Philosophie eine höchst unvollständige, unrichtige, und confuse Vorstellung. Wäre sie die wahre, so würde es in der That unbegreiflich seyn, wie das System so viel Anhänger gewinnen konte. Mit der obigen Erklärung treffen auch die Bestimmungen der Begriffe, Wissenschaft, Wissenschaftslehre und Weisheit genau zusammen, die in den ächten und unächten Büchern der Aristotelischen Metaphysik vorkommen z. B. Met. I, 1. sq. XI, 1. sq. In meiner Abhandlung über die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles, ist der Begriff deßelben von der Weisheit auch falsch gefaßt.

Unter Philosophie als Wissenschaft überhaupt dachte sich Aristoteles eine Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit? Eine Definitionsformel erinnere ich mich nicht, in einem anerkannt ächten Aristotelischen Buche gefunden zu haben. Daß er aber jenen Begriff mit Philosophie verband, erhellt aus andern Stellen unleugbar. So heißt es Topic. I, 14. Ἐστι δὲ τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία· αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσὶν· αἱ δὲ φυσικαὶ· αἱ δὲ λογικαί. — Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐ-

τῶν πραγματευτέον. Διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν. — Sehr brauchbare Erläuterungen hierüber gewährt das vierte Buch der Ariſt. Met. cap. 2.

§. 257.

Da Ariſtoteles auch die **Kunſt** und die **Klugheit**, die ſich beyde auf **Handlungen** zu Zwecken beziehen, neben der **Wiſſenſchaft** und **Wiſſenſchaftslehre**, die bloß auf **Erkenntniß** gerichtet ſind, in das Gebiet der **Philoſophie**, als der Wiſſenſchaft des Wahren aus Principien, aufnahm; ſo erhielt er ſchon durch dieſe **Gegenſtände** einen Theilungsgrund der Philoſophie und eben ſo der Weißheit, als des Beſitzes und Gebrauchs derſelben, in die **theoretiſche** und **praktiſche**. Er unterſchied aber auch eine **theoretiſche** und **praktiſche Vernunft** nach der Verſchiedenheit conſtitutiver Principien der Vernunft ſelbſt, ſo daß hierauf die Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie gegründet werden konte. Die Philoſophie war ihm **theoretiſch**, ſofern ſie der **Erkenntniß** der Gegenſtände, und **praktiſch**, ſoferne ſie **Handlungen** galt. Eben dieſe Eintheilung derſelben wurde auch von ihm durch die Quelle der philoſophiſchen Principien in der Vernunft, nicht bloß durch die Objecte derſelben beſtimmt.

Die

Die theoretische Philosophie schied sich wiederum in die **Physik**, **Mathematik**, und **Wissenschaftslehre**, welche letztere auch die **Ontologie** und **Theologie** in sich begriff. Die **Physik** hat den weitesten Umfang; sie betrifft überhaupt die Natur in ihrer **Qualität**. Sofern sie sich mit den **Principien** beschäfftigt, die der Qualität der Naturerscheinungen im Allgemeinen zum Grunde liegen, macht sie eine besondre philosophische Wissenschaft aus, und enthält die Theile unsrer heutigen Metaphysik, welche wir **metaphysische Körperlehre** (Naturwissenschaft) und **Kosmologie** zu nennen pflegen. Die Schriften darüber (auscultationes physicae) heißen daher dem **Aristoteles** vorzugsweise πρωτοι λογοι, λογοι κατ' εξοχας. Sofern aber die Physik die Qualität einzelner Classen von Naturerscheinungen untersucht und erklärt, kann sie sich in so viele einzelne besondre Disciplinen theilen, als es besondre Classen von Naturerscheinungen giebt, oder dergleichen angenommen werden, die besondere Qualitäten gemeinschaftlich haben. In der Beziehung entstehen physikalische Disciplinen über die Lufterscheinungen (**Meteorologie**), über die Gestirne (**Theorie des Himmels**), über die belebenden und beseelenden Substanzen in der Natur (**Psychologie**), über das gesamte Thierreich, Mineralreich, und Pflanzenreich. Auf eben die Weise, wie die **Physik** (im engern Sinne) dem Aristo-

teles Wissenschaft der Principien der Qualität der Natur war, war ihm die Mathematik Wissenschaft der Principien ihrer Quantität. Er fand die letztern eben so allgemein bey den Erscheinungen zum Grunde liegend, als jene erstern, wiewohl er sie doch als specifisch verschieden von diesen erkannte, und die Pythagoreer widerlegte, die sie mit ihnen identisch nahmen. Dies war die Ursache, warum er die Mathemathik unmittelbar an die Physik knüpfte; denn nach seinem Begriffe der Philosophie konte er sie von dieser gar nicht ausschließen. Endlich aus der Existenz von Principien der Qualität und Quantität von Erscheinungen ließ sich schließen auf ein letztes Princip aller Principien (das Urding, Ding an sich). Die Wissenschaft von diesem, welche Aristoteles mehr suchte, als dogmatisch aufstellte, ist seine Metaphysik (Wissenschaftslehre, höchste Philosophie, Ontologie und Theologie). Die praktische Philosophie geht entweder die mechanische Hervorbringung materieller Werke an nach Ideen von Zwecken (Technik); oder sie betrifft Handlungen des Menschen nach dem Freyheitsbegriffe überhaupt (Sittenlehre, Moralphilosophie). Im erstern Falle scheidet sie sich in besondre Theorien von Fertigkeiten, Handwerken und Künsten, so viele derselben erdacht sind, oder erdacht werden mögen. Im andern Falle handelt sie, da nach der Meynung

des

des Aristoteles der Mensch von Natur gesellig und selbst vermöge seiner Naturbestimmung für den Staat geboren ist, entweder von den Principien der freyen Handlungen des **Bürgers als Menschen** (**Ethik, Tugendlehre**), oder von den Principien der freyen Handlungen des **Menschen als Bürgers** (**Politik**), oder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als Hausvaters und Haushälters (**Oekonomik**). Alle diese Erkentniße, sie mögen sich auf das Wissen oder das Handeln beziehen, setzen das **Denken** (Begreifen, Urtheilen und Schließen) voraus. Dieses muß eine Regel haben, durch welche es bestimmt wird. Zu der gesamten Philosophie kommt also noch eine Wissenschaft dieser Regel hinzu, als **Organon** für alle Erkentniß. Sie hat entweder zur Absicht, die formellen Gesetze der Wahrheit zu lehren (**Analytik, Logik** der Wahrheit), oder sie will das Denken erleichtern und sichern, und zugleich Mittel der **Ueberredung**, soweit die formellen Gesetze des Denkens diese herbeyführen mögen, angeben (**Topik, Eristik**), oder endlich, sie will mit Kunstgriffen zu täuschen und zu verblenden bekant machen (**Sophistik**). Sofern die leztern Zweige der Wissenschaft des Denkens nur auf Begründung einer **Meynung** gerichtet sind, sind sie zusammen unter der **Dialektik** begriffen. Die **philosophische Grammatik** betrachtete und behan-

handelte Ariſtoteles, wie in dem kleinen Buche de interpretatione, als Propädeutik zur Logik, und bey dem Gange, den er zur Entwickelung der Logik nahm, und dem Gebrauche, welchen er von der Sprache dabey machte, nicht mit Unrecht; obgleich jene philoſophiſche Diſciplin an und für ſich ihre Principien erſt von der Logik entlehnen mag. Mit der Dialektik iſt die Rhetorik verſchwiſtert. Die Poetik hat Ariſtoteles wohl zur Technik gerechnet.

Daß Ariſtoteles auf die erwähnten Hauptzeugniße des Erkenntnißvermögens ſeine Abtheilung der Philoſophie in die theoretiſche und praktiſche gründete, und die Beſtimmung und Unterſcheidung jener mit dieſer Abtheilung vereinigte, wird durch ſeine eigene ausdrückliche Erklärung beſtätigt: Analyt. poſter I, 33. ſub fin. τα δε λοιπα, πως δει διανειμαι επι τα διανοιας και νε, και επιστημης, και τεχνης, και φρονησεως, και σοφιας τα μεν, φυσικης τα δε, ηθικης θεωρειας μαλλον ἐστιν. Die claſſiſche Stelle für die Ariſtoteliſche Eintheilung der theoretiſchen Philoſophie in Phyſik, Mathematik und Metaphyſik iſt Metaph. IV, 2. cf. V, 1. X, 6. Analyt. poſter. I, 2. Auscultatt. phyſ. II, 2. Dieſe drey Diſciplinen nahm Ariſtoteles für philoſophiſche im engern Sinne des Worts, weil ſie die Principien der Erkenntniß

Ge-

Gegenſtande hatten, und alle Naturwiſſenſchaften überhaupt begründeten. Er nahm aber auch die Phyſik und Mathematik im weitern Sinne, und da rechnete er die angewandte Phyſik und Mathematik mit zur Philoſophie. Simplic. ad auscult. phyſ. lib. VI fol. 216. a. *Φυσικα δε εκαλεν ου τα οντω μονα* (die libb VIII. ausc. phyſ.), *αλλα και τα περι ουρανε, και περι ψυχης, και αλλα πλειστα. ιδιως δε Φυσικης ακροασεως τα πεντε.* Die erſten fünf Bücher der Phyſik des A. handeln eigentlich nur von den Naturprincipien; die übrigen drey betreffen die Lehren von Raum, Zeit und Bewegung. Jene machen auch deswegen allein die ſogenannten *πρωτας λογους, τα περι αρχων* aus. Die metaphyſiſchen Bücher hießen hingegen, wie ſchon erinnert iſt, *λογοι εκ της πρωτης Φιλοσοφιας* (Ausc. phyſ. I, 10. De animal. motu cap. 6). Ueber die Ariſtoteliſche Eintheilung der praktiſchen Philoſophie S. Ethica ad Nicom. I, 1. Magn. Moral. I, 1. Rhet. I. 4. Das Organon ſah Ariſtoteles für die Propädeutik zur Philoſophie überhaupt an. Den Zuſammenhang der Rhetorik theils mit der Logik und Dialektik, theils mit der Politik, bezeichnet die aus derſelben angeführte Stelle: *Αληθες εστιν, ότι η Ρητορικη συγκειται μεν εκ τε της αναλυτικης επιστημης, και της περι τα ηθη πολιτικης. ομοιον δε εστι τα μεν τη Διαλεκτικη, τα δε τοις σοφιστικοις λογοις.* Das ganze ſyſtemati-

ſche

ſche Fachwerk der Diſciplinen, wie es Ariſtoteles anordnete, hat am umſtändlichſten ausgeführt Ammon. Herm. Comment. ad Categ. prooem.

§. 258.

Zu der Zeit, wo Ariſtoteles die Philoſophie bearbeitete, konte er nicht wohl ein originales Syſtem derſelben aufſtellen, und für dieſes einen allgemeinern Beyfall hoffen, ohne ſich zugleich in eine Kritik der von andern Weltweiſen und Naturforſchern vorgetragnen Lehren und Meynungen, ſo viele deren damals gängbar waren, einzulaſſen. Dieſer hat er ſich denn auch mit einem Fleiße, und mit ſo viel Aufwande von Scharfſinne unterzogen, daß er als hiſtoriſcher Zeuge und Prüfer der Philoſophie des Alterthums eben ſo ſchätzbar für die Neuern geworden iſt, wie als freyer Selbſtdenker. Seine Unterſuchungen beginnen gewöhnlich mit einer Erörterung der einzelnen Probleme, worauf es in Hinſicht auf einen beſtimmten Gegenſtande ankomme; mit einer Trennung und Würdigung der mancherley Geſichtspuncte, wovon die Betrachtung ausgehn könne; dann folgt eine Charakteriſtik der Behauptungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, und eine Entwickelung des Falſchen und Wahren darinn aus

Grün-

Gründen; und nachdem er sich den Boden für die wissenschaftliche Erkenntniß so aufgeräumt hat, erbaut er erst sein eigenes System. Die Kentniß der ältern Philosopheme hatte er aus den vorhandenen Urkunden darüber selbst geschöpft, die er oft namentlich angiebt; kein anderer seiner Zeitgenossen besaß diese in einem solchen Grade der Lauterkeit und Vollständigkeit; und es ist ein sehr wichtiges Argument gegen die angebliche Aechtheit einer Schrift eines Philosophen vor Aristoteles, wenn man beweisen kann, daß dieser sie nicht gekannt habe. Man hat ihn häufiger Plagiate beschuldigt; aber der Vorwurf ist, soweit wir den A. als Schriftsteller nach seinen vorliegenden Werken beurtheilen können, verleumderisch. Er mußte wohl die Meynungen und Raisonnements anderer in ihrem Zusammenhange ausheben; sonst hätte er sie gar nicht, oder nicht verständlich, darstellen können; dieß hat er inzwischen mit einer Kürze gethan, die nur zu oft an Lakonismus grenzt, und uns gegenwärtig wünschen läßt, daß er weitläuftigere Auszüge mitgetheilt haben möchte; hätte Er jene Meynungen nicht ausgehoben, würden die Neuern insbesondre dabey verloren haben; denn sie würden in dem Falle von den meisten derselben gar nichts wissen. Versteht man den Vorwurf so, als habe Aristoteles sein eigenes philosophisches System aus einem Raube zusammengesetzt, den er den ältern

Phi-

Philosophen entwandte, so kennt man sein System nicht. Er war selbst Erfinder genug, und hatte durch eigene Geistesindustrie einen so grossen Vorrath an neuen Erfahrungen und Ideen erworben, daß er wahrlich fremden Gutes nicht bedurfte, um den Ruhm einer Originalität zu erschleichen, der sich doch nur auf vermeyntes Eigenthum hätte stützen können, und sehr unsicher gewesen seyn würde. Auch trägt sein System das Gepräge der Originalität für jeden, der im Stande ist es richtig zu erkennen und zu beurtheilen. Freylich treffen einzelne Partieen deßelben mit einzelnen Partien anderer Systeme zusammen; die Philosopheme der Aeltern waren nicht lauter Unwahrheiten; und warum hätte Aristoteles diesen, von deren Richtigkeit er überzeugt war, da er es auf ein möglichst vollendetes Gebäude der menschlichen Erkenntniß im Verhältniße zu den damaligen Fortschritten der Geistescultur anlegte, nicht ein Fach auch in seinem Gebäude anweisen sollen? Wenn er auf die Schultern seiner Vorgänger trat, warum sollte er nicht beybehalten, was sie eben so wahr bemerkt hatten, wie er es bemerkte? Uebrigens braucht man nur die Principien, die Folgerungen, die Mannichfaltigkeit neuer Erfahrungen und aus ihnen gezogener Resultate, die Methode, die Sprache im Aristotelischen Systeme zu erwägen; und man wird die Behauptung lächerlich und unverschämt fin-

sichen, daß es ein Plagium sey. Mit eben den Gründen, wenn sie gültig wären, könte man eben daßelbe von dem Kantischen Systeme darthun; aber das Raisonnement würde hier eben so albern seyn. Andere, hauptsächlich unter den neuesten Geschichtschreibern der Philosophie Hr. Plessing, klagen den Aristoteles an, er habe aus eitler Ruhmsucht die Philosopheme seiner Vorgänger und Zeitgenossen verfälscht, um sie desto leichter widerlegen, und die Benutzung derselben für sein eignes System desto eher verbergen zu können. Die Anklage wird gegründet auf historische Zeugniße, welche sie gleichwohl nicht documentiren; auf den Ton der Widerlegung, den Aristoteles beobachtet, und der doch immer seiner Vorstellung von dem Werthe des Raisonnements, von welchem die Rede ist, und dem Grade der Ueberlegenheit des Aristotelischen Geistes über den Gegner, angemessen ist; endlich auf eine durchaus falsche Deutung der Aristotelischen Lehren selbst, die in diese eine Uebereinstimmung mit Platonischen, Pythagoreischen, Eleatischen Behauptungen gewaltsam hinein erklärt. Aristoteles hat wohl die Meynungen anderer Weltweisen misverstanden, einseitig und schief beurtheilt, nicht reiflich und aufmerksam genug erwogen; aber er hat sie nicht absichtlich verfälscht, und noch weniger sie in ihrer wahren Gestalt als ein Betrüger sich selbst zu eigen gemacht. Er war nicht der ein-

e

zige Besitzer von den Urkunden darüber; jede philosophische Partey hatte noch ihre Anhänger, die die Verfälschung nicht ungeahndet gelassen haben würden; und die Kritik der Quellen der griechischen Philosophie lehrt immer die Aristotelischen Bücher als diejenigen kennen, die am reinsten fließen.

Die Belege zu den erstern Sätzen dieses §. sind in allen Aristotelischen Hauptwerken anzutreffen. Vergl. Meiners Gesch. des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissensch. bey den Griechen und Römern B. I. S. 195 ff., wo auch zugleich eine treffliche Apologie des A. gegen die erwähnten Beschuldigungen vorkomt. Die Gegner, welche A. bey seinen Lebzeiten hatte (Euseb. praep. evang. XV, 4) schrieben und redeten mehr aus Privaterbitterung gegen seine Persönlichkeit, als aus wissenschaftlichem Interesse. So Cephisodorus, der Zögling und Freund des Isokrates, mit welchem letztern A. nicht harmonirte (Dionys. Halic. Rhet. et crit. in Isocratem p. 1072. ed. Sylb. Athen. Dipnos. II. p. 60). So Eubulides, ein Eristiker, Epikur, Colotes, Alexinus, Demochares, Lykon, Aristokles u. a. Den Epikur, und die epikurische Partey mochte A. gegen sich gereizt haben, auch durch seine der ihrigen entgegengesetzte, sie bestreitende, und verdunkelnde Philosophie. Wenn sie darüber Beschwerde führten, A. habe ihre Lehren verkehrt, mis-

misverſtanden u. ſ. w. Dis iſt das eine in ſolchen Fällen, wie die Geſchichte der Philoſophie des Tages lehrt, höchſt gemeine Beſchwerde, aus der im geringſten nicht folgt, daß A. wirklicher und abſichtlicher Verfälſcher, und zwar von den Philoſophemen des Alterthums überhaupt, geweſen ſey. Der widerlegende Ton des A. iſt gerade und entſcheidend, zuweilen ſpöttelnd, aber nie herabwürdigend und beleidigend. Gegen die Ideenlehre des Plato hat A. lebhaft diſputirt; aber gemeiniglich mit Urbanität und Höflichkeit. (z. B. Ethic. ad Nicom. I, 4.) Er mußte ſie mit Nachdrucke angreifen, um ſeinem eigenen Syſteme Platz zu verſchaffen; denn zwiſchen dem Ariſtoteliſchen und Platoniſchen Syſteme iſt ein ſehr weſentlicher Unterſchied. Noch lebhafter als gegen die Ideenlehre ſtreitet A. gegen die beſte Republik des Plato. Aber das härteſte Urtheil, welches er darüber fällt, iſt folgendes (Polit. II, 4. ed. Conring.)! Το μεν ουν περιττον εχουσι παντες οι της Σωκρατους λογοι, και το κομψον, και το καινοτομον, και το ζητητικον· καλως δε παντα; μως χαλεπον. Wer kann dies Urtheil über die Platoniſche Republik tadeln? —

Selbſt die Aeuſſerungen anderer älterer und neuerer Schriftſteller von Gewichte muß man nur recht erklären, und auf die Umſtände achten, wodurch ſie veranlaßt wurden, ſo können ſie nicht für Zeugniſſe in An-

ſehung der berührten Puncte gegen den Ariſtoteles gelten. Cicero ſagt (Quaeſt. Tusc. III, 18) Ariſtoteles veteres philoſophos accuſans, qui exiſtimaviſſent, *philoſophiam ſuis ingeniis eſſe perfectam*, ait, eos aut *ſtultiſſimos* aut *glorioſiſſimos* fuiſſe; ſed ſe videre, quod *paucis annis* magna acceſſio facta eſſet, *brevi tempore philoſophiam plane abſolutam fore*. Was hat A. geſündigt, indem er ſo über ſeine Vorgänger dachte? Er that nichts anders, als was Kant zu unſrer Zeit gethan hat, und er hatte dazu in ſeiner Epoche dieſelbe Befugniß, die der neuere Weltweiſe dazu hatte. Hr. Pleſſing braucht die obige Stelle zum Beweiſe: "Ariſtoteles habe ſich immer ſelbſt die größten Lobſprüche beygelegt, mit Verachtung aller andern Philoſophen." Das liegt in derſelben nicht. Die ungünſtigen Urtheile des Franz Baco von Verulam über die Art, wie A. die ältern Philoſophen behandelt habe, (De augm. ſcient. lib. III. cap. 4. p. 79. Lipſ. 1694. fol.) beweiſen erſtlich für ſich nichts; zweytens ſind ſie höchſt einſeitig und hiſtoriſch unrichtig; und drittens wurden ſie durch Baco's gerechten Haß gegen die Scholaſtiker erzeugt, der natürlich auf ſeine Meynung vom Ariſtoteles, das angebliche Haupt der Scholaſtiker, Einfluß hatte. Was Gaſſendi gegen den A. vorbringt, trifft ebenfalls mehr den Misbrauch, den die Scholaſtiker von der Ariſtoteliſchen Philoſophie machten, als dieſe ſelbſt (Exercitat. paradox. adv. Arift. lib. I. exerc. 1. p. 5. exerc. 14. p. 45; exerc. 7. p. 80. Hagae 1659. 4.)

Thos

Thomasius hat hier keine Stimme. Mosheim's Meynung (ad Cudworthi syst. intell. T. I. p. 16.) beruht auch auf keinem beweisenden Grunde.

Hr. Plessing ist dem Aristoteles vorzüglich deswegen so abgeneigt geworden, weil dieser Schriftsteller ihm bey der Durchführung seiner Hypothese über die Philosophie des gesamten Alterthums immer in die Queer kam. Er wollte einmal die Ideenlehre in alle Philosophieen des Alterthums hineintragen, er mußte also die Nachrichten des Aristoteles von diesen so auslegen, wie es seine Absicht erheischte, er mußte selbst den originalen Peripateticismus für einen nur anders eingekleideten und ausgedrückten Platonismus erklären; und so war es natürlich, daß er am Ende selbst für Thatsache hielt, was nur Folge seines Vorurtheils war, und daß ihm Aristoteles, den er misverstand und misdeutete, als Verfälscher und literarischer Betrüger erschien. Seine Anklage des Aristoteles wird schon dadurch höchst verdächtig, daß er ihm in allen den Fällen traut, und sich auf ihn beruft, wo er die Aussagen desselben für seine Hypothese irgend benutzen zu können glaubt; hingegen ihn mit Beschuldigungen und Schmähungen überhäuft, wo A. seiner Hypothese im Wege steht. Die Misverständnisse des Hrn. Plessing in Beziehung auf die Aristotelische Philosophie selbst werde ich noch im Folgenden gelegentlich anmerken. S. Plessing's Memnonium B. II. S. 4. ff. 323 ff. Ebendeßelb. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alter-

thums B. II. Th. 1. S. 63. 239. ff. und an mehrern Stellen dieses Werks, vornämlich auch im zweyten Theile des zweyten Bandes. Vergl. Ebendeßelb. Abhandlung über den Aristoteles und die Platonischen Ideen in: Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt B. III. (Leipzig 1786). — Als historisch wahr kann man, wie mich dünkt, nicht mehr gelten lassen, als was ich im §. dafür angenommen habe: Aristoteles hat zuweilen die Philosopheme seiner Vorgänger und Zeitgenossen misverstanden, und ihnen in seiner Beurtheilung nicht Aufmerksamkeit und Gerechtigkeit genug wiederfahren lassen. Damit vertragen sich aber sein Wahrheit liebender Charakter und seine historische Treue recht gut. Denn wo wäre der Philosoph auch in den neuern Zeiten, der eine Kritik der ältern Philosopheen angestellt hat, von dem man nicht dasselbe, und zwar mit Recht, sagen könte? Einseitigkeit und Irrthum sind hier nie ganz vermeidlich.

Von der Aristotelischen Censur der ältern Philosopheme ist schon in diesem Lehrbuche mehreres beygebracht worden. Einiges, wo es in Verbindung mit der Aristotelischen Philosophie selbst und vorzüglich merkwürdig ist, werde ich noch in der Erörterung dieser anführen.

§. 259.

Aristoteles ist zwar nicht, um die Principien seiner eigenen Philosophie zu entdecken und zu begründen, von einer Kritik des Erkentnißvermögens ausgegangen, so daß er erst nach Vollendung dieser jene festgestellt, und ihren Charakter, so wie den Umfang ihrer Gültigkeit, bestimmt hätte. Aber er hat doch die Beschaffenheit des Erkentnißvermögens an und für sich, und das ursprüngliche Verhältniß desselben zu Gegenständen, mit hoher Sorgfalt untersucht; und es offenbart sich deutlich genug, daß sein ganzes philosophisches System sowohl, als seine Censur der übrigen Systeme, namentlich des Platonischen, auf den Resultaten jener Untersuchung beruhte, und sie voraussetzte. Hätte irgend ein Philosoph vor **Kant** Ansprüche auf das Verdienst, eine eigentliche Kritik des Erkentnißvermögens unternommen zu haben, so hätte vielleicht **Aristoteles** die ersten und die gerechtesten. Diese seine Kritik bezieht sich nicht bloß auf das **logische Denken**, wie **Kant** selbst meynt, der aber lediglich das Aristotelische **Organon** im Sinne hatte, sondern auf das **Erkennen überhaupt**. Mit den Physiologieen vorzüglich des logischen Verstandes, wie sie unter den Neuern **Malebranche**, **Locke**, **Leibniz**, **Lambert** u. a. geliefert haben, ist die Aristotelische Kritik nicht zu vergleichen; sie

umfaßt das geſamte Erkentnißvermögen, als ſolches, und iſt viel tiefer in daßelbe eingedrungen. Auch iſt die Aehnlichkeit der Ariſtoteliſchen und Kantiſchen Reſultate in mehrern Puncten höchſt auffallend, und wenn ſich vermuthen ließe, was ſich nach mehrern Datis nicht vermuthen läßt, daß Kant von dem Ariſtoteliſchen Syſteme in ſeiner wahren Geſtalt eine vollſtändige hiſtoriſche Kentniß gehabt hätte; ſo würde der nichts durchaus Abentheuerliches behaupten, der die kritiſche Philoſophie für nicht mehr und nicht weniger ausgäbe, als für das ächte, berichtigte und weiter zur Vollendung ausgebildete Ariſtoteliſche Syſtem ſelbſt. Daß man bisher die Ariſtoteliſche Kritik des Erkentnißvermögens gar nicht bemerkte, rührt theils daher, weil man die Ariſtoteliſche Philoſophie bisher in ihren Quellen wenig ſtudirte, und den Ariſtoteles mehr als Geſchichtforſcher und Kritiker der ältern philoſophiſchen Syſteme, wie als originalen Denker, betrachtete; denn die neuern Geſchichtſchreiber der Philoſophie wiſſen ja kaum etwas anders, als wie einige Principien der Naturwiſſenſchaft, deren Grund man nicht erfährt, und einzelne Philoſopheme außer ihrer Verbindung mit dem Ganzen, von ihm zu erzählen; theils hat es A. ſelbſt verſchuldet, indem er jene Kritik nicht als eine für ſich beſtehende Propädeutik zur wiſſenſchaftlichen Philoſophie, ſondern als einen Theil dieſer ſelbſt (der Pſycho-

lo-

logie) ansah und behandelte; daher man ihm auch keine weitere propädeutische Untersuchung zutraute außer der, welche das Organon enthält. Für die Neuern ist es inzwischen doch unmöglich, das Aristotelische System richtig zu fassen und zu beurtheilen, wenn man nicht gewißermaaßen den Fehler seines Urhebers verbessert, und die Darstellung jenes mit der Erörterung der Kritik des Erkentnißvermögens nach ihren Hauptmomenten anhebt, worauf es erbaut ist.

Die Bücher *de anima* sind für die Aristotelische Kritik des Erkentnißvermögens classisch, hauptsächlich das dritte Buch. Da sie von Hrn. Voigt sehr gut ins Deutsche übersetzt und erläutert sind, so wundre ich mich, daß man auf die Aehnlichkeit ihres Inhalts mit der Kantischen Kritik der reinen Vernunft nicht aufmerksamer geworden ist. Hr. Voigt hat es nicht an Hinweisung fehlen lassen. Außerdem gehört hieher das sechste Buch der Ethica ad Nicom. Einzelne lehrreiche Winke zur richtigen Beurtheilung der Aristotelischen Philosophie überhaupt hat Hr. Fülleborn gegeben in dem Aufsatze Von der Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie (Beyträge St. IV).

§. 260.

Das gesamte Gemüthsvermögen des Menschen scheidet sich nach dem Aristoteles in das **Erkentnißvermögen** und das **Begehrungsvermögen**, von denen das erstere wiederum die **Sinnlichkeit** (das **Empfindungsvermögen**) und dem **Verstand** im weitesten Umfange des Worts unter sich begreift. Die Untersuchung der Natur des Erkentnißvermögens zuvörderst fängt mit der **Theorie der Sinnlichkeit** an. Diese enthält folgende Hauptlehren. **Erstlich**: Die **Sinnlichkeit** ist das Vermögen des Gemüths, durch eine Afficirung von außen (**Empfindung**) zu Vorstellungen zu gelangen. **Zweytens**: Jede **Empfindung** setzt etwas voraus, das einwirkt, und etwas, das bewegt wird und leidet. Das Leiden allein gehört dem Subjecte an. Es drückt aber nicht hier ein Bewegtwerden aus, das der Natur des Subjects zuwider wäre, sondern einen der Natur des Subjects gemäßen und dieser beförderlichen Zustand. Die Ursache des Leidens ist das **Unähnliche** des Objects, welches erst durch das Afficirtwerden des Subjects diesem **ähnlich** (in dieses aufgenommen) werden kann. **Drittens**: Ohne Afficirtwerden von außen ist keine Empfindung möglich; aber das Vermögen zu empfinden geht doch vor dem Afficirtwerden her (potentiâ); es zeigt sich nur erst durch das Afficirtwerden als wirklich (actu), und daher wird

zum

zum Bewußtseyn des Empfindungsvermögens Empfindung vorausgesetzt; denn dieses kann sich nicht selbst empfinden, weil es ursprünglich nur der Möglichkeit nach existirt. Viertens: Es giebt dreyerley Arten des Empfindbaren; zwey derselben werden durch sich selbst; die dritte wird zufällig empfunden. Die erste Art des durch sich selbst Empfindbaren ist dasjenige, was durch das jedem einzelnen Sinne eigenthümliche Empfinden bestimmt wird; die zweyte Art eben deßelben ist dasjenige, was von allen Sinnen gemeinschaftlich empfunden wird; die dritte Art, oder das zufälliger weise Empfindbare, ist dasjenige, was an einem empfindbaren Objecte ist, also nicht durch sich selbst, sondern durch diesen, empfunden wird. So z. B. sind die Farbe, der Schall, das Schmeckbare, durch sich selbst empfindbar, gehören aber jedes einem eigenen Sinne an, dem Gesichte, Gehöre und Geschmacke. Hingegen Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Grösse sind auch durch sich selbst empfindbar, kommen aber der Empfindung aller Sinne gemeinschaftlich zu. Daß ein gewißer Mensch weiß ist, wird zufällig empfunden. Fünftens: Das Sichtbare bedarf des Mediums des Lichts, das Hörbare des Mediums der Luft, das Riechbare des Mediums der Luft und des Wassers. Die Sinne des Geschmacks und des Gefühls haben zum Medium das Fleisch. Dieses selbst ist

nicht

nicht das Gefühlsorgan. Die Gegenstände des Gefühls sind die Verschiedenheiten der Körper, welche selbst die Elemente trennen, das Kalte, Warme, Trockne, Feuchte. Der Sinn des Gefühls drückt ein Mittelmaaß aus im Verhältniße zu dem, was im Empfindbaren als Contrarietät liegt. Deswegen fühlen wir das Gleichwarme, Gleichkalte, Gleichharte, Gleichweiche nicht, sondern nur das, was über das Maas des Gefühlsinnes hinausgeht (kälter oder wärmer, härter oder weicher ist). Unfühlbar ist alles, was entweder vom Fühlbaren sich wenig oder gar nicht unterscheidet (z. E. eine stille milde Luft); oder was zu heftig wirkt, und den Gefühlssinn zerstört. Sechstens: Die äußere Sinnlichkeit überhaupt ist die Form des Empfindbaren, abgesondert von der Materie deßelben; denn in der sinnlichen Empfindung an sich selbst ist nur die Form des Sinnengegenstandes enthalten, nicht dieser Gegenstand an sich selbst. Siebentens: Das Sinnenorgan enthält das Vermögen zu empfinden, ist aber doch von ihm in Ansehung der Existenz verschieden; jenes ist eine körperliche Grösse; das sind weder das Vermögen zu empfinden, noch die Empfindung selbst; dieses Vermögen ist nur ein bestimmtes Verhältniß des Organs zum Empfindbaren. Hieraus ist zu erklären, warum ein übermäßiger Eindruk auf das Organ auch das Vermögen zu empfin-

pfinden zerſtört, und warum die Pflanzen nicht empfinden, denen es zwar nicht an Organen, aber am Vermögen zu empfinden dem beſtimmten Verhältniße der Organe zum Empfindbaren) fehlt. Achtens: Außer den fünf äußern Sinnen ſind keine mehr; das von allen Sinnen gemeinſchaftlich zu Empfindende ſetzt keinen beſondern Sinn voraus. Neuntens: Das ihnen eigenthümlich empfindbare empfinden mehr Sinne gegenſeitig nur als zufällig. Daß eine Frucht bitter und gelb iſt, wird ſowohl vom Sinne des Geſichts, als dem des Geſchmacks, gegenſeitig als zufällig empfunden. Zehntens: Hätte der Menſch nur Einen Sinn, würde er viele Empfindungen vermiſſen; denn alles Empfindbare würde ihm daſſelbe zu ſeyn ſcheinen. Eilftens: Die wirkliche Handlung des Empfindbaren und die wirkliche Empfindung ſelbſt ſind zwar einerley; aber doch in Anſehung ihrer Exiſtenz verſchieden; jene iſt etwas objectives, dieſe etwas ſubjectives. Daher brauchen die bloßen Vermögen: empfindbar zu ſeyn, und zu empfinden (potentiae). nicht nothwendig mit einander zu beſtehen und unterzugehn, wiewohl ſie bey wirklicher Thätigkeit (actu) nothwendig mit einander zuſammentreffen und in Einem verbunden ſeyn müſſen. Zwölftens: Außer den äußern Sinnen, die entweder das Empfindbare jeder auf eine eigenthümliche Weiſe, oder auf eine allen gemeinſchaftliche Weiſe wahrneh-

men,

men, muß es noch ein besonderes Vermögen geben, das mit der Sinnlichkeit unmittelbar zusammenhängt, und der Grundsinn genannt werden könte. Denn die eigenthümliche Empfindung jedes Sinnes ist in seinem Organe; wir können aber die Empfindungen von mehr Organen zu gleicher Zeit unterscheiden; dieß muß, weil es sich auf das Empfindbare bezieht, ebenfalls durch Empfindung geschehn; jene Organe selbst können die Unterscheidung nicht bewirken; sie liefern nur die ihnen eigenthümlichen Empfindungen; also kann auch der Sinn des Gefühls nicht der Grundsinn seyn; sondern es wird ein besonderes Vermögen erfordert, das sich des Mannichfaltigen verschiedener sinnlicher Empfindungen bewußt wird, und es unterscheidet (das Bewußtseyn). Dieses selbst ist als Vermögen einfach; es faßt das Mannichfaltige in eine Einheit zusammen; insofern es sich aber wirklich äußert, in Beziehung auf das Mannichfaltige, welches zusammengefaßt wird, ist es nicht Einheit.

Diese Theorie des sinnlichen Empfindungsvermögens ist fast wörtlich gezogen aus Arist. de anim. II, 5. bis ans Ende des Buchs, und III, 1. 2c. Einige speciellere Bemerkungen, die Verschiedenheit der Sinnesorgane und ihre Empfindungsart betreffend, werden weiter unten in den §§ über die empirische Psychologie des Aristoteles vorkommen.

men. — Wenn A. der äußern Sinnlichkeit eine Form beylegt, ſo verſteht er unter dieſer nichts weiter, als die reine Empfänglichkeit, Formen des objectiven Empfindbaren aufzunehmen. Sofern die Form des objectiven Empfindbaren durch jene reine Empfänglichkeit beſtimmt wird, iſt ſie a priori. S. de anim. II. 12. καθολου δε περι πασης αἰσθησεως δει λαβειν, ὁτι ἡ μεν αἰσθησις ἐστι το δεκτικον των αἰσθητων ειδων ανευ της ὑλης· οἱον ὁ κηρος τε δακτυλιε ανευ τε σιδηρε και τε χρυσε δεχεται το σημειον, λαμβανει δε το χρυσουν ἡ το χαλκεν σημειον, αλλ' ουχ ἡ χαλκεος ἡ χρυσος· ὁμοιως δε και ἡ αἰσθησις ἑκαστε ὑπο τε ἐχοντος χρωμα, ἡ χυμον, ἡ ψοφον, πασχει αλλ' ουχ ἡ ἑκαστον εκεινων λεγεται, αλλ' ἡ τοιονδι, και κατα τον λογον. — Eine äußere und innere Sinnlichkeit ſcheint A. nicht ausdrücklich unterſchieden zu haben; er rechnete die innern Erſcheinungen theils zum Gefühlsſinne überhaupt, theils zu dem, was er den Grundſinn hieß, und was wir Bewußtſeyn nennen. Sein Grundſinn hat von der ſogenannten innern Sinnlichkeit nur einige Merkmale. Man kann ihn nicht ſchlechthin, wie z. B. Hr. Voigt gethan hat, durch innern Sinn ausdrücken. S. de anim. III. 2.

§. 261.

§. 261.

Wie aus den vorherigen Bestimmungen der Natur des Empfindungsvermögens offenbar erhellt, so machte Aristoteles zwischen der Receptivität und Spontaneität des sinnlichen Vorstellungsvermögens überhaupt keinen Unterschied, sondern er hielt dieses für ein leidendes Vermögen, behauptete also nur eine Receptivität. Eben so wenig unterschied er zwischen Stoff und Form der Vorstellung; er erklärte die Vorstellung ganz aus der Empfänglichkeit des Gemüths für den Sinneindruck, durch welchen es die Form des Objects aufnehme (sinnlich vorstelle), wie es sowohl seine eigne a priori bestimte Natur, die durch den Eindruck in Thätigkeit versetzt werde, als der Eindruck des Objectes selbst mit sich bringe. Die Materie der Objecte wird nach ihm nicht in die Vorstellung aufgenommen, lediglich ihre Form, der subjectiven Bedingung (συνθηκας) des Gemüths gemäß. Die Materie an sich ist auch objectiv nicht ohne Form; und diese objective Form ist es, welche auf die Sinne einwirkt, und sich in ihnen gleichsam abdruckt, so weit es geschehen kann; aber als objective Form kann sie nicht erkannt werden, sondern nur subjectiv; wiewohl eben jene objective Form für die Erkentniß des Menschen gleichgültig ist, da sie doch an sich nicht erkannt werden mag. Den

Raum

Raum sah Aristoteles für etwas Objectives an; er machte die Entdeckung, daß er subjective Bedingung der äußern Sinnlichkeit sey, vielleicht deswegen nicht, weil ihm Licht, Luft, Wasser, die er im objectiven Raume vorstellen zu müssen glaubte, als nothwendige Media für die Empfindungen einzelner Sinne sich aufdrangen. Auch scheint er den einzelnen Sinnen, jedem an sich selbst, Empfindungsvermögen beygelegt zu haben; der innere Sinn hatte nur das Geschäfft, die Empfindungen der verschiedenen Sinne in eine Einheit aufzufassen und zu unterscheiden. Den nothwendigen Zusammenhang der Zeit mit dem innern Sinne sah er nicht ein; er hielt auch die Zeit für etwas Objectives; und dadurch verwickelte er sich in die Schwierigkeit, wie jene Einheit im Innern des Gemüths statt finden, und doch eine Mannichfaltigkeit fassen und unterscheiden könne. Die Schwierigkeit hob er dadurch, daß er das innere Vermögen der Einheit, der Existenz nach, für einfach erklärte; hingegen der Art der Existenz nach für theilbar. Diese Auflösung selbst hätte ihn sehr leicht auf die richtige Vorstellung von der Zeit führen können, und auf einen richtigen Begriff vom innern Sinne. So aber verwechselte er den innern Sinn (das empirische Bewußtseyn) mit dem reinen Selbstbewußtseyn, und nahm beyde für Eins und daßelbe, und

mit dem Unterſchiede, daß jenes actu, dieſes potentiâ ſtatt finde.

§. 262.

Dasjenige Vermögen, welches zunächſt nach der Sinnlichkeit, und zwar mittelſt dieſer, wenn ſie bereits durch Eindrücke von außen wirkſam geworden iſt, in Thätigkeit geſetzt wird, iſt die Einbildungskraft (φαντασια). Dieſe empfängt zwar den Stoff für ihre Erzeugniſſe von der Sinnlichkeit, aber ſie iſt weſentlich von ihr unterſchieden. Die Sinnlichkeit liefert Empfindungen, Apprehenſionen des Mannichfaltigen (Wahrnehmungen, ὑπολήψεις); dieſe ſind nicht in unſerer Willkühr, ſondern hängen von den Eindrücken des Empfindbaren ab; auch ſind die Empfindungen immer wahr; dahingegen die Einbildungen in unſrer Gewalt, und ſehr oft falſch ſind. Wenn man den Sinn in Thätigkeit (bereits entwickelt) betrachtet; ſo kann er völlig ruhen (ſich in einer entwickelten Thätigkeit nicht erweiſen), und dennoch kann die Einbildungskraft geſchäfftig ſeyn. Umgekehrt ſind die Sinne immer gegenwärtig und zur Wirkſamkeit bereit; die Einbildungskraft iſt es nicht immer. Nicht minder iſt die Einbildungskraft von den Zweigen des Erkenntnißvermögens verſchieden, die Wahrheit der Erkennt-

kentniß bezwecken, von dem **Verstande**, als dem Vermögen der Wissenschaft, und der **Vernunft**, als dem Vermögen der Principien; eben weil die Einbildungskraft am häufigsten falsche Phantome erzeugt. Endlich ist sie auch nicht mit dem Vermögen der **Meynung** (δόξα) zu verwechseln. Die Meynung kann wahr oder falsch seyn, wie die Einbildung; allein die Meynung, sofern sie einmal statt findet, ist doch immer mit Glauben verbunden, und kein Thier, dem doch die Einbildungskraft nicht fehlt, ist des Glaubens fähig, weil nur die Vernunft überreden und zum Glauben bewegen kann. Die Einbildung kann daher auch nicht ein Meynen über Empfindungen seyn, so daß jenes mit diesen nothwendig verknüpft wäre, oder durch diese entstände; die Einbildung ist ein Bild von einem Gegenstande; die Meynung ist ein Fürwahrhalten. Ohnehin bilden wir uns Manches falsch ein (manches scheint falsch), wovon wir eine wahre Meynung haben; wären also Einbildung und Meynung daßelbe, so müßte eben dieselbe Meynung zugleich wahr und falsch seyn z. B. wie wir uns die scheinbare Grösse der Sonne einbilden, ob wir gleich die Meynung haben, daß sie größer ist. Die Einbildungskraft wird durch die Sinnlichkeit bewegt (in Thätigkeit gesetzt), und in der Sinnlichkeit muß also der letzte objective Grund liegen, warum die Einbildungen wahr oder falsch

ſeyn können. Freylich der Sinn empfindet immer, wie er empfindet, und inſofern empfindet er wahr; auch iſt die Empfindung des jedem Sinne eigenthümlich Empfindbaren nur dann trüglich, wenn dies Empfindbare nicht dem Sinne gegenwärtig genug iſt, ſondern in weiter Ferne von ihm abſteht; allein das Zufälligempfindbare, an welchem auch das Gemeinſchaftlich von den Sinnen Empfindbare (z. B. Bewegung, Gröſſe) haften mag, kann die Empfindung täuſchen, und zwar auf die Art, daß wir uns einbilden, etwas empfunden zu haben, was wir nicht empfanden; wiewohl doch es die Empfindung ſelbſt iſt, ſie mag beſchaffen ſeyn wie ſie wolle (denn an ſich iſt ſie jederzeit wahr), die jene Einbildung veranlaßt. Die Bilder der Einbildungskraft ſind den ſinnlichen Empfindungen ähnlich und immanent; daher bewegen ſie oft vernunftloſe Thiere, und Menſchen, während die Vernunft ſchlummert oder unterdrückt iſt, zu Handlungen. In Beziehung auf die Erkentniß aber dient die Einbildungskraft dazu, das apprehendirte Mannichfaltige der Sinnlichkeit (ὑποληψιν) in ein Bild (ſinnliche Anſchauung, φαντασμα.) zuſammenzufaſſen. Ihren griechiſchen Namen Phantaſie hat ſie von dem Lichte (φαος), dem nothwendigen Medium des erſten und edelſten Sinnes, des Geſichts, empfangen.

Ari-

Ariſtot. de anim. III, 3. 4. 8.

§. 263.

Empfinden, Einbilden und Denken ſind nicht einerley; jenes komt auch den Thieren zu; dieſes nicht. Wir denken entweder wahr oder falſch; die Empfindung an ſich aber iſt immer wahr. Denken ſetzt Vernunft voraus; dieſe fehlt den Thieren. Das Denken ſcheidet ſich in drey Hauptarten, Meynen, Einſehn, und Wiſſen, und ihre Gegentheile. Geſchähe das Denken, wie das Empfinden, ſo müßte es ein Leiden von denkbaren Gegenſtänden ſeyn, oder eine Fähigkeit, die Formen denkbaren Objecte aufzunehmen, nicht aber die Objecte ſelbſt; dann verhielte ſich die Denkkraft zum Denkbaren, wie das Empfindungsvermögen zum Empfindbaren. Die Denkkraft aber, da ſie alles Denkbare umfaſſen und erkennen ſoll, muß einfach ſeyn (unvermiſcht); denn nur das, was bloß im innern Bewußtſeyn erſcheinen mag, iſt von allem Fremdartigen unterſchieden und ihm entgegengeſetzt *. Ihr Weſen iſt alſo nichts anders, als wie die bloße Möglichkeit denkbarer Gegenſtände überhaupt. Die urſprünglich Denkkraft der Seele iſt nichts Wirkliches, was der Handlung des Denkens vorhergienge; ſie exiſtirt nur potentiâ, nicht actu.

men, muß es noch ein besonderes Vermögen geben, das mit der Sinnlichkeit unmittelbar zusammenhängt, und der Grundsinn genannt werden könte. Denn die eigenthümliche Empfindung jedes Sinnes ist in seinem Organe; wir können aber die Empfindungen von mehr Organen zu gleicher Zeit unterscheiden; dieß muß, weil es sich auf das Empfindbare bezieht, ebenfalls durch Empfindung geschehn; jene Organe selbst können die Unterscheidung nicht bewirken; sie liefern nur die ihnen eigenthümlichen Empfindungen; also kann auch der Sinn des Gefühls nicht der Grundsinn seyn; sondern es wird ein besonderes Vermögen erfodert, das sich des Mannichfaltigen verschiedener sinnlicher Empfindungen bewußt wird, und es unterscheidet (das Bewußtseyn). Dieses selbst ist als Vermögen einfach; es faßt das Mannichfaltige in eine Einheit zusammen; insofern es sich aber wirklich äußert, in Beziehung auf das Mannichfaltige, welches zusammengefaßt wird, ist es nicht Einheit.

Diese Theorie des sinnlichen Empfindungsvermögens ist fast wörtlich gezogen aus Arist. de anim. II, 5. bis ans Ende des Buchs, und III, 1. 2. Einige speciellere Bemerkungen, die Verschiedenheit der Sinnenorgane und ihre Empfindungsart betreffend, werden weiter unten in den §§ über die empirische Psychologie des Aristoteles vorkommen.

men. — Wenn A. der äußern Sinnlichkeit eine Form beylegt, ſo verſteht er unter dieſer nichts weiter, als die reine Empfänglichkeit, Formen des objectiven Empfindbaren aufzunehmen. Sofern die Form des objectiven Empfindbaren durch jene reine Empfänglichkeit beſtimmt wird, iſt ſie a priori. S. de anim. II. 12. καθολου δε περι παντος αισθησεως δει λαβειν, ὁτι ἡ μεν αισθησις ἐστι το δεκτικον των αἰσθητων ειδων ανευ της ὑλης· οἱον ὁ κηρος τε δακτυλιε ανευ τε σιδηρε και τε χρυσε δεχεται το σημειον, λαμβανει δε το χρυσουν ἡ το χαλκεον σημειον, αλλ' ουχ ἡ χαλκος ἡ χρυσος· ὁμοιως δε και ἡ αισθησις ἑκαστε ὑπο τε ἐχοντος χρωμα, ἡ χυμον, ἡ ψοφον, πασχει· αλλ' ουχ ἡ ἑκαστον εκεινων λεγεται, αλλ' ἡ τοιονδι, και κατα τον λογον. — Eine äußere und innere Sinnlichkeit ſcheint A. nicht ausdrücklich unterſchieden zu haben; er rechnete die innern Erſcheinungen theils zum Gefühlsſinne überhaupt, theils zu dem, was er den Grundſinn hieß, und was wir Bewußtſeyn nennen. Sein Grundſinn hat von der ſogenannten innern Sinnlichkeit nur einige Merkmale. Man kann ihn nicht ſchlechthin, wie z. B. Hr. Voigt gethan hat, durch innern Sinn ausdrücken. S. de anim. III. 2.

§. 261.

§. 261.

Wie aus den vorherigen Bestimmungen der Natur des Empfindungsvermögens offenbar erhellt, so machte Aristoteles zwischen der Receptivität und Spontaneität des sinnlichen Vorstellungsvermögens überhaupt keinen Unterschied, sondern er hielt dieses für ein leidendes Vermögen, behauptete also nur eine Receptivität. Eben so wenig unterschied er zwischen Stoff und Form der Vorstellung; er erklärte die Vorstellung ganz aus der Empfänglichkeit des Gemüths für den Sinneindruck, durch welchen es die Form des Objects aufnehme (sinnlich vorstelle), wie es sowohl seine eigne a priori bestimte Natur, die durch den Eindruck in Thätigkeit versetzt werde, als der Eindruck des Objectes selbst mit sich bringe. Die Materie der Objecte wird nach ihm nicht in die Vorstellung aufgenommen, lediglich ihre Form, der subjectiven Bedingung (potentia) des Gemüths gemäß. Die Materie an sich ist auch objectiv nicht ohne Form; und diese objective Form ist es, welche auf die Sinne einwirkt, und sich in ihnen gleichsam abdruckt, so weites geschehen kann; aber als objective Form kann sie nicht erkannt werden, sondern nur subjectiv; wiewohl eben jene objective Form für die Erkentniß des Menschen gleichgültig ist, da sie doch an sich nicht erkannt werden mag. Den

Raum sah Aristoteles für etwas Objectives an; er machte die Entdeckung, daß er subjective Bedingung der äußern Sinnlichkeit sey, vielleicht deswegen nicht, weil ihm Licht, Luft, Wasser, die er im objectiven Raume vorstellen zu müssen glaubte, als nothwendige Media für die Empfindungen einzelner Sinne sich aufdrangen. Auch scheint er den einzelnen Sinnen, jedem an sich selbst, Empfindungsvermögen beygelegt zu haben; der innere Sinn hatte nur das Geschäfft, die Empfindungen der verschiedenen Sinne in eine Einheit aufzufassen und zu unterscheiden. Den nothwendigen Zusammenhang der Zeit mit dem innern Sinne sah er nicht ein; er hielt auch die Zeit für etwas Objectives; und dadurch verwickelte er sich in die Schwierigkeit, wie jene Einheit im Innern des Gemüths statt finden, und doch eine Mannichfaltigkeit fassen und unterscheiden könne. Die Schwierigkeit hob er dadurch, daß er das innere Vermögen der Einheit, der Existenz nach, für einfach erklärte; hingegen der Art der Existenz nach für theilbar. Diese Auflösung selbst hätte ihn sehr leicht auf die richtige Vorstellung von der Zeit führen können, und auf einen richtigen Begriff vom innern Sinne. So aber verwechselte er den innern Sinn (das empirische Bewußtseyn) mit dem reinen Selbstbewußtseyn, und nahm beyde für Eins und daßelbe, nur

mit dem Unterschiede, daß jenes actu, dieses potentiâ statt finde.

§. 262.

Dasjenige Vermögen, welches zunächst nach der Sinnlichkeit, und zwar mittelst dieser, wenn sie bereits durch Eindrücke von außen wirksam geworden ist, in Thätigkeit gesetzt wird, ist die **Einbildungskraft** (φαντασια). Diese empfängt zwar den Stoff für ihre Erzeugnisse von der Sinnlichkeit, aber sie ist wesentlich von ihr unterschieden. Die Sinnlichkeit liefert Empfindungen, Apprehensionen des Mannichfaltigen (Wahrnehmungen, ὑπολήψεις); diese sind nicht in unserer Willkühr, sondern hängen von den Eindrücken des Empfindbaren ab; auch sind die Empfindungen immer wahr; dahingegen die Einbildungen in unsrer Gewalt, und sehr oft falsch sind. Wenn man den Sinn in Thätigkeit (bereits entwickelt) betrachtet; so kann er völlig ruhen (sich in einer entwickelten Thätigkeit nicht erweisen), und dennoch kann die Einbildungskraft geschäfftig seyn. Umgekehrt sind die Sinne immer gegenwärtig und zur Wirksamkeit bereit; die Einbildungskraft ist es nicht immer. Nicht minder ist die Einbildungskraft von den Zweigen des Erkenntnißvermögens verschieden, die Wahrheit der Er-

kennt-

kentniß bezwecken, von dem **Verstande**, als dem Vermögen der Wissenschaft, und der **Vernunft**, als dem Vermögen der Principien; eben weil die Einbildungskraft am häufigsten falsche Phantome erzeugt. Endlich ist sie auch nicht mit dem Vermögen der **Meynung** (δόξα) zu verwechseln. Die Meynung kann wahr oder falsch seyn, wie die Einbildung; allein die Meynung, sofern sie einmal statt findet, ist doch immer mit Glauben verbunden, und kein Thier, dem doch die Einbildungskraft nicht fehlt, ist des Glaubens fähig, weil nur die Vernunft überreden und zum Glauben bewegen kann. Die Einbildung kann daher auch nicht ein Meynen über Empfindungen seyn, so daß jenes mit diesen nothwendig verknüpft wäre, oder durch diese entstände; die Einbildung ist ein Bild von einem Gegenstande; die Meynung ist ein Fürwahrhalten. Ohnehin bilden wir uns Manches falsch ein (manches scheint falsch), wovon wir eine wahre Meynung haben; wären also Einbildung und Meynung daßelbe, so müßte eben dieselbe Meynung zugleich wahr und falsch seyn z. B. wie wir uns die scheinbare Grösse der Sonne einbilden, ob wir gleich die Meynung haben, daß sie größer ist. Die Einbildungskraft wird durch die Sinnlichkeit bewegt (in Thätigkeit gesetzt), und in der Sinnlichkeit muß also der letzte objective Grund liegen, warum die Einbildungen wahr oder falsch

ſeyn können. Freylich der Sinn empfindet immer, wie er empfindet, und inſofern empfindet er wahr; auch iſt die Empfindung des jedem Sinne eigenthümlich Empfindbaren nur dann trüglich, wenn dies Empfindbare nicht dem Sinne gegenwärtig genug iſt, ſondern in weiter Ferne von ihm abſteht; allein das Zufälligempfindbare, an welchem auch das Gemeinſchaftlich von den Sinnen Empfindbare (z. B. Bewegung, Gröſſe) haften mag, kann die Empfindung täuſchen, und zwar auf die Art, daß wir uns einbilden, etwas empfunden zu haben, was wir nicht empfanden; wiewohl doch es die Empfindung ſelbſt iſt, ſie mag beſchaffen ſeyn wie ſie wolle (denn an ſich iſt ſie jederzeit wahr), die jene Einbildung veranlaßt. Die Bilder der Einbildungskraft ſind den ſinnlichen Empfindungen ähnlich und immanent; daher bewegen ſie oft vernunftloſe Thiere, und Menſchen, während die Vernunft ſchlummert oder unterdrückt iſt, zu Handlungen. In Beziehung auf die Erkenntniß aber dient die Einbildungskraft dazu, das appercipirte Mannichfaltige der Sinnlichkeit (συν-ϑεσιν) in ein Bild (ſinnliche Anſchauung, φαντασμα.) zuſammenzufaſſen. Ihren griechiſchen Namen Phantaſie hat ſie vom Lichte (φαος), dem nothwendigen Medium des erſten und edelſten Sinnes, des Geſichts, empfangen.

Ariſtot. de anim. III, 3. 4. 8.

§. 263.

Empfinden, Einbilden und Denken ſind nicht einerley; jenes komt auch den Thieren zu; dieſes nicht. Wir denken entweder wahr oder falſch; die Empfindung an ſich aber iſt immer wahr. Denken ſetzt Vernunft voraus; dieſe fehlt den Thieren. Das Denken ſcheidet ſich in drey Hauptarten, Meynen, Einſehn, und Wiſſen, und ihre Gegentheile. Geſchähe das Denken, wie das Empfinden, ſo müßte es ein Leiden von denkbaren Gegenſtänden ſeyn, oder eine Fähigkeit, die Formen denkbarer Objecte aufzunehmen, nicht aber die Objecte ſelbſt; dann verhielte ſich die Denkkraft zum Denkbaren, wie das Empfindungsvermögen zum Empfindbaren. Die Denkkraft aber, da ſie alles Denkbare umfaſſen und erkennen ſoll, muß einfach ſeyn (unvermiſcht); denn nur das, was bloß im innern Bewußtſeyn erſcheinen mag, iſt von allem Fremdartigen unterſchieden und ihm entgegengeſetzt *. Ihr Weſen iſt alſo nichts anders, als wie die bloße Möglichkeit denkbarer Gegenſtände überhaupt. Die urſprüngliche Denkkraft der Seele iſt nichts Wirkliches, was der Handlung des Denkens vorhergienge; ſie exiſtirt nur potentiâ, nicht actu.

Deswegen kann auch die Denkkraft nichts mit dem Körper vermischtes seyn; sie wäre alsdann eine Eigenschaft des Körpers (Warm oder Kalt), oder ein Werkzeug des Körpers; sie ist aber keines von beyden. Richtig ist der Satz: die Seele sey die Empfänglichkeit (τοπος) der Formen; nur muß man dabey unter der Seele lediglich die denkende (nicht, wie Plato, zugleich die empfindende und ernährende, als welche nach A. dem Körper angehören), und unter jener Empfänglichkeit lediglich die Möglichkeit des Denkens überhaupt verstehn. Daß die Denkkraft nicht so von dem Denkbaren afficirt wird, wie das Empfindungsvermögen vom Empfindbaren, erhellt daraus, daß das Empfindungsvermögen unwirksam wird bey einem zu heftigen Eindrucke auf das Sinnesorgan; anstatt daß das Denkvermögen dasjenige, was ihm in einem hohen Grade von Lebhaftigkeit dargestellt wird (το σφοδρα νοητον), leichter und besser denkt. Die Denkkraft kann sich ursprünglich so wenig selbst denken, wie sich das Empfindungsvermögen ursprünglich selbst empfinden kann; aber wenn sie bereits denkbare Objecte gefaßt hat; dann kann sie an diesen sich selbst als Vermögen, und die ihm eigenthümlichen Denkformen, erkennen. Aristoteles vergleicht das Verhältniß des bereits entwickelten und mit Kentniß versehnen Verstandes zu sich selbst als reinem Verstande, mit dem Verhältniße ei-

einer krummen Linie zu ſich ſelbſt (als Linie überhaupt). Sofern nun der Verſtand die Form denkbarer Gegenſtände denkt, denkt er das Weſen derſelben; hier betreibt er ſeine eigenen Functionen; ſofern er aber bloß das durch die Anſchauung dargeſtellte Mannichfaltige erkennt, iſt er mit der Sinnlichkeit in Verknüpfung, und wirkt nicht mehr bloß als reiner Verſtand. Damit der Verſtand ſich ſelbſt denke, weil dies nur erſt geſchehen kann, nachdem er ſchon durch Aufnahme denkbarer Gegenſtände entwickelt iſt, iſt nicht nothwendig, daß die Gegenſtände ſelbſt einfach ſeyen; denn der Form nach iſt jeder denkbare Gegenſtand einfach (er muß zur Einheit verknüpft werden), und der Verſtand ſelbſt iſt nichts anders, als wie die Form des Denkbaren überhaupt ohne alle Materie (die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit); da iſt er eben ſo gut denkbar, wie alle übrige denkbare Gegenſtände; das **denkbare Ding ohne Materie**, und der **Verſtand**, die theoretiſche reine **Verſtandeswiſſenſchaft**, und der theoretiſche reine **Verſtandesgegenſtand**, ſind **Eins und daſſelbe**; von den übrigen denkbaren Gegenſtänden aber, wenn ſie Materie (einen Stoff), enthalten, iſt nur die Form dem reinen Verſtande denkbar; daher brauchen ſie der Materie nach nicht einfach zu ſeyn.

Arist. III. 3. 14. Aristoteles widerlegt einige ältere Philosophen, denen Denken und Empfinden identisch war, wie denn wohl in unserm Sprachgebrauche sogar noch die Wörter, Denken und Empfinden, promiscue angewandt werden. Dem Sprachgebrauche sind auch gewiß Empedokles und Homer gefolgt, die er namentlich zurecht weist. Homer hat dabey zuverlässig an keine philosophische Bestimmung gedacht, und Empedokles, dem vom A. eingerückten Fragmente nach zu urtheilen, schwerlich. Inzwischen die Theorie des Empedokles, daß nur Gleiches das Gleiche erkennen könne, machte doch die Voraussetzung nothwendig: Empfinden und Denken sey einerley. Er hatte hiebey keine Rücksicht auf den Irrthum, und die Möglichkeit des Ursprungs desselben. Eine Betrachtung hierüber würde ihn und andere, wie A. sehr richtig bemerkt, auf den Unterschied zwischen Empfinden und Denken geführt haben. Zur Bestätigung und Erläuterung einiger Sätze im §. will ich folgende Stellen des A. beyfügen: (cap. 4.) Ει δε εστι το νοειν ὡσπερ το αισθανεσθαι, ἡ πασχειν τι ἀν ειη ὑπο τȣ νοητȣ, ἡ τι τοιȣτον ἑτερον· απαθες αρα δει εἰναι, δεκτικον δε τȣ εἰδȣς, και δυναμει τοιȣτον· αλλα μη τουτο· και ὁμοιως εχειν ὡσπερ το αισθητικον προς τα αισθητα, ἑτω τον νȣν προς τα νοητα. Ἀναγκη αρα, επει παντα νοει, ἀμιγη εἰναι ὡσπερ φησιν Ἀναξαγορας, ἱνα κρατῃ τȣτο

τουτο δ' εστιν, ἱνα γνωριζῃ παρεμφαινομενον γαρ κωλυει το ἀλλοτριον και ἀντιφραττει· ὡστε μηδ' αὐτῳ εἰναι φυσιν τινα μηδεμιαν, ἀλλ' ἡ ταυτην, ὁτι δυνατον· Ὁ αρα καλουμενος της ψυχης νους· λεγω δε νουν, ᾧ διανοειται και ὑπολαμβανει ἡ ψυχη, ουδεν εστιν ενεργειᾳ των ὀντων, πριν νοειν — και ευ δε οἱ λεγοντες την ψυχην ειναι τοπον ειδων, πλην ὁτι ουτε ὁλη, ἀλλ' ἡ νοητικη, ουτε εντελεχειᾳ, ἀλλα δυναμει τα ειδη. Um die Idee des urſprünglichen reinen Verſtandes zu veranſchaulichen, benutzt A. auch das Bild von der tabula raſa, aber nur in figürlicher, nicht in phyſiologiſcher Bedeutung. Doch iſt die Ariſtoteliſche Beziehung des Bildes auf den reinen Verſtand ſtrenger, als die Platoniſche. Ariſtoteles erklärte den reinen Verſtand für die Möglichkeit der Formen denkbarer Gegenſtände überhaupt; ſofern geht er vor aller Erkentniß her; iſt der reine Verſtand durch gegebene denkbare Gegenſtände entwickelt, dann iſt er an ſich ſelbſt, abſtrahirt vom Stoffe der Gegenſtände, die Wirklichkeit der Formen denkbarer Gegenſtände. Plato hielt den reinen Verſtand urſprünglich nicht für die bloße Möglichkeit der Formen denkbarer Objecte, ſondern er erklärte dieſe Formen für a priori in der Vernunft beſtimmt (die Ideen); ſie wurden alſo nach ihm nicht von dem Denkvermögen empfangen, ſondern lagen ſchon in ihm, und die ſinnlichen An-

ſchauungen dienten nur der Seele ſich ihrer zu erinnern, und ſie im Bewußtſeyn zu vergegenwärtigen.

§. 264.

Außerdem daß der Verſtand die Empfänglichkeit für die Formen des Denkbaren hat, und in dieſer Hinſicht ein leidender Verſtand (intellectuelle Receptivität, intellectus paſſivus) iſt, hat er auch die Fähigkeit, wirkſam zu ſeyn, und iſt ein thätiger Verſtand (intellectuelle Spontaneität, intellectus agens. Vernunft). In jedem Dinge überhaupt giebt es eine Materie, und etwas, das den innern Wirkungsgrund der Materie ausmacht, und dem die Materie Stoff und Veranlaſſung zur Thätigkeit darbietet. Daſſelbe iſt auch bey dem Gemüthe der Fall. Es muß einen Verſtand geben, der alles wird, und einen ſolchen, der alles thut. Dieſer letztere iſt der Seele, was das Licht dem Auge iſt; das Licht macht die Farben, zu deren Sichtbarkeit ſonſt im Auge nur die Möglichkeit liegt, wirklich ſichtbar, und eben ſo bereitet der thätige Verſtand die wirkliche Erkenntniß, zu der die Sinnlichkeit, die Phantaſie, und der leidende Verſtand nur die Vehikel ſind. Das Weſen des thätigen Verſtandes iſt Wirkſamkeit. Weil alles, was wirkt, edler iſt, als das, was lei-

det,

der, und das Princip der Wirksamkeit des Stoffes edler, als der Stoff selbst; so ist auch der thätige Verstand das edelste Princip im Menschen. Er ist auch einfach, ganz für sich bestehend, und leidet nichts von dem Denkbaren, gerade weil sein Wesen bloße Wirksamkeit ist. Er ist allein unvergänglich und ewig; nur daß, wenn einzig der thätige Verstand (die Vernunft) fortdauert, alle **Erinnerung** wegfällt, weil jener ohne Leiden ist; der leidende Verstand hingegen, der ohne die Einbildungskraft sich an nichts erinnern, überhaupt ohne Sinne nichts denken kann, mit dem Aufhören des Körpers (der Sinnlichkeit) selbst aufhört. Der thätige Verstand ist das Vermögen der Principien; er ertheilt den Erkentnißen erst die oberste Einheit und Gewißheit; diese Erkentniße (die Begriffe des leidenden Verstandes) gewähren ihm die Materie, welche er bearbeitet. Ihrer Möglichkeit nach ist die Vernunfterkenntniß in der Zeit a priori, und insofern machen der thätige und der leidende Einen und denselben Verstand aus. Der Wirklichkeit der Vernunfterkentniß nach unterscheidet sich der thätige Verstand von dem leidenden darinn, daß jener stets wirksam ist, anstatt daß dieser von dem gegebnen Denkbaren, und der Art, wie es gegeben wird, abhängt.

Die Distinction des Aristoteles zwischen dem thätigen und leidenden Verstande ist nicht abzuleugnen. Er hat sie zu bestimmt bezeichnet. Aber freylich haben die Commentatoren dieselbe oft misverstanden, und das hat ihre Streitigkeiten über die Materie veranlaßt. Averrhoes und seine Schule unter den Arabern konten vollends keine richtige und deutliche Begriffe hierüber erlangen, da sie die Meynungen des Aristoteles aus zum theile ganz sinnlosen Uebersetzungen schöpft n. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II. S. 314 ff. B. IV. S. 147. Mich dünkt, der leidende Verstand des Aristoteles ist das, was Kant den reinen Verstand nennt, das Vermögen der Kategorien; unter dem thätigen Verstande begriff er die Urtheilskraft und die Vernunft im engern Sinne. Denn das Gedächtniß unterscheidet er vom leidenden Verstande ausdrücklich. Aristot. de anim. III, 5. Επει δε, ωσπερ εν απασῃ τῃ φυσει εστι τι το μεν υλη εκαστῳ γενει τουτο δε ὁτι παντα δυναμει εκεινα· ἑτερον δε το αιτιον και ποιητικον τῳ ποιειν παντα, οιον ἡ τεχνη προς την υλην πεπονθεν, αναγκη και εν τῃ ψυχῃ υπαρχειν ταυτας τας διαφορας. Και εστιν ὁ μεν τοιουτος νους τῳ παντα γινεσθαι, ὁ δε τῳ παντα ποιειν, ως ἑξις τις, οιον το φως· τροπον τινα γαρ και το φως ποιει τα δυναμει οντα χρωματα ενεργεια χρωματα. Και ουτος ὁ νους χωριστος και αμιγης και απα-

θης

ἀπαθὴς τῆ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ — χωρισθεὶς δὲ ἐστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστι, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον· οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ.

§. 265.

Der thätige Verstand äußert sich zuerst als Princip der Einheit, und insofern kann er nichts Falsches denken; er denkt nur das Untheilbare, was der Grund der Einheit der sinnlichen Anschauungen und der Gedanken ist, d. i. er denkt sich selbst. Indem er das Untheilbare als wahr erkennt, erkennt er das Gegentheil als falsch; er selbst aber existirt als Einheit dem Vermögen nach, und in Beziehung auf die Erkentniß selbst auch der Wirklichkeit nach. Falsches kann vom Verstande bloß gedacht werden, sofern eine Synthesis der Gedanken zur Einheit statt findet, welche in Ansehung der Gegenstände der Gedanken nicht existiren kann, oder auch eine Trennung derselben (διαίρεσις), zu welcher die Gegenstände nicht berechtigen. Wenn zugleich die Zeit verknüpft wird, erstrecken sich Wahrheit oder Falschheit nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit und Zukunft. Jenes Untheil-

theilbare kann auf zwiefache Art verſtanden werden, nach ſeiner Möglichkeit, und nach ſeiner Wirklichkeit; aber im lezten Falle hindert es nicht, daß der Verſtand zugleich das Untheilbare (ſich ſelbſt als Grund der Einheit) denkt, und Gegenſtände (das Theilbare) denkt. Jenes denkt er in einer untheilbaren Zeit (transcendentale Apperception); dieſe in einer theilbaren Zeit. Von jenem läßt ſich aber keine Anſchauung bilden; es iſt bloß intelligibel; oder, wie es Ariſtoteles ausdrückt: der (transſcendentale) Verſtand exiſtirt nur der Möglichkeit nach, bevor er nicht wirklich (in der Zeit) getheilt, (auf das Mannichfaltige der Anſchauungen und Gedanken angewandt) worden iſt, in welches er denn den transſcendentalen Inhalt (ſich ſelbſt) hineinbringt, der alſo auch bey der wirklichen Erkentniß für ſich gedacht werden kann. Hieraus fließt: Nicht der thätige Verſtand überhaupt denkt nothwendig wahr, ſondern nur ſofern er ſich ſelbſt denkt, als Princip der ſyntheſiſchen Einheit; als Verſtand, der etwas von einem Gegenſtande denkt, obwohl dem (transſcendentalen) Principe der ſyntheſiſchen Einheit gemäß, denkt er nicht nothwendig wahr, er kann da auch falſch denken. Es iſt hier wie mit der Empfindung, die einem Sinne eigenthümlich zukamt, z. B. dem Geſichte; dieſe iſt wahr; daß aber etwas Weißes ein Menſch ſey

(ob die Empfindung des Weißen von dem Menschen gelte) ist nicht nothwendig wahr.

De anim. cap. 6. Ἡ μεν ουν των αδιαιρετων νοησις εν τουτοις, περι ἁ ουκ εστ το ψευδος· εν οἷς δε το ψευδος και το αληθες, συνθεσις τις ηδη νοηματων, ὡσπερ ἑν οντων. — Αν δε γινομενων η εσομενων, τον χρονον προσεννοων και συντιθεις· το γαρ ψευδος εν συνθεσει αει. — Ενδεχεται δε και διαιρεσιν φαναι παντα. Το δε ἑν ποιειν, τουτο ἑκαστον. Το δε αδιαιρετον επει διχως, η δυναμει, η ενεργειᾳ, ουδεν κωλυει το νοειν αδιαιρετον, ὁταν νοῃ το μηκος· αδιαιρετον γαρ ενεργειᾳ και εν χρονῳ αδιαιρετῳ· ὁμοιως γαρ ὁ χρονος διαιρετος και αδιαιρετος τῳ μηκει. — Δει δε δυναμει ειναι το γνωριζον και ἑν ειναι εν αυτῳ. Ει δε τινι μη εστιν εναντιον των αιτιων, αυτο ἑαυτο γινωσκει και ενεργειᾳ εστι και χωριστον. — Ὁ δε νους ου πως, αλλ' ὁ τις τι εστι κατα το τι ην ειναι αληθης, και ου τι κατα τινος· αλλ' ὡσπερ το ὁρασει τε ιδιᾳ αληθες· ει δ' ανθρωπος το λευκον η μη, ουκ αληθες αει· ουτω δε εχει ὁταν ανευ της ὑλης.

§. 266.

§. 266.

Mit dem **Empfindungsvermögen** hängt das **Begehrungsvermögen** genau zusammen, und dieses letztere ist als **Vermögen** nicht von jenem erstern unterschieden, sondern nur der **Art der Aeußerung** nach. Wenn das Empfindungsvermögen etwas Angenehmes oder Unangenehmes empfindet, und es billigt oder verwirft, so verlangt es jenes und flieht dieses. Sich freuen oder sich betrüben ist ein wirkliches Verhältniß des Gefühlsmittelmaaßes zu einem Gute oder Uebel, als solchen; und das Verabscheuen dieses, so wie das Begehren jenes, ist nichts anders. Das begehrende und verabscheuende Vermögen sind wiederum von einander selbst nicht als Vermögen, sondern nur der Art der Aeusserung nach verschieden. Wie sich aber die **empfindende Seele** als Begehrungskraft zu den **Empfindungen** verhält; so verhält sich die **denkende Seele** als Begehrungskraft (**Willen**) zu den Vorstellungen der **Phantasie** (den **Phantasmaten**), welche ihr die Empfindungen darstellen; denn ohne Phantasmaten kann die Seele nicht denken, und also auch nicht wollen. Die denkende Seele billigt oder misbilligt eben so das Gute oder Uebel, was ihr die Phantasmate vorstellen, und begehrt oder verabscheuet es. Das Wahre und Falsche ist von derselben Art, wie das Gute und Uebel;

nur

nur mit dem Unterſchiede, daß jenes überhaupt genommen, dieſes als einem Gegenſtande zukommend, gedacht wird. So denkt der Verſtand abſtracte Wahrheiten. Ob er damit, wenn er von aller Materie abſtrahirt, wirkliche Gegenſtände denke, muß noch beſonders unterſucht werden (in der höchſten Philoſophie) *. Der Willen des Menſchen überhaupt wird inzwiſchen nicht bloß durch das ſinnliche Begehrungsvermögen (mittelſt der Sinnlichkeit und Phantaſie), ſondern auch durch die Vernunft beſtimmt, welche die durch die Phantaſien dargeſtellten Gegenſtände überlegt, und falls dieſe nicht das ſinnliche Begehrungsvermögen mechaniſch und unmittelbar zur Thätigkeit bewegen, unter mehrern das Beſſere wählt. Die Beſtimmung des Beſſern aber hängt von einer Idee der Vernunft ab, welche denn das conſtitutive Princip des vernünftigen Willens (der ſogenannten praktiſchen Vernunft) ausmacht. Unter den beſtimmenden Principien, die auf das Handeln des Menſchen einwirken, ſtimmet das im Momente des Handelns ſtärkere Princip das mächtigere und entſcheidende. Daher unterdrückt oft das ſinnliche Begehren den Willen der Vernunft, oft dieſer jenes, oft auch eine ſinnliche Begierde die andere.

* De anim. III. cap. 7. Ὅταν δὲ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα (ἡ ψυχὴ), διώκει

ἡ φευγει· και εστι το ἡδεσθαι και το λυπεισθαι το ενεργειαν τῃ αἰσθητικῃ μεσοτητι προς το ἀγαθον ἡ κακον, ἡ τοιαυτα. Και ἡ φυγη δε και ἡ ορεξις ταυτο· ἡ κατ ενεργειαν· και ουχ ἑτερα το ὀρεκτικον και φευκτικον, ουτε ἀλληλων, ουτε τῃ αἰσθητικῃ· ἀλλα τα εναντια ἀλλο. Τῃ δε διανοητικῃ ψυχῃ τα φαντασματα οἱον αἰσθηματα ὑπαρχει· ὁταν δε ἀγαθον ἡ κακον φησῃ ἡ ἀποφησῃ, φευγει ἡ διωκει, διο ουδεποτε νοει ἀνευ φαντασματος ἡ ψυχη — cf. capp. 9 10. 11. Aristoteles argumentirt hier auch gegen den Plato, doch ohne ihn zu nennen, der für das vernünftige, und sinnliche Begehren, und die verschiedenen Hauptzweige des letztern, besondere Seelen statuirte; dahingegen jener nur ein Begehrungsvermögen überhaupt annahm, nur durch verschiedene praktische Principien bestimbar. — Cap. 10. Αμφω ἀρα ταυτα κινητικα (της ψυχης) κατα τοπον, νους και ορεξις. Νους δε ὁ ἑνεκα τῳ λογιζομενος και ὁ πρακτικος. Διαφερει δε τῳ θεωρητικῳ τῳ τελει. Και ἡ ορεξις ἑνεκα τῳ πασα· ου γαρ ἡ ορεξις αὐτη ἀρχη τῳ πρακτικου νῳ· το δε εσχατον ἀρχη της πραξεως. Ueber das praktische Vernunftprincip S. auch Ethic. ad Nicom. I, 1.

* Aris-

* Ariſtoteles unterſcheidet eine dreyfache Art des Denkens von Gegenſtänden. Die erſte iſt ἐκ προσθέσεως, wo wir den materiellen Gegenſtand ſelbſt (concretum) denken; die zweyte ἐξ ἀφαιρέσεως, wo wir Weſen von der Materie abſtrahirt (abstracta) denken, wie mathematiſche Wahrheiten, die aber doch immer ſinnlich conſtruirt werden; die dritte ἁπλῶς ὄντα, wo wir Gegenſtände überhaupt (abſoluta) denken. Ὅλως δὲ ὁ νὸς ἐστιν ὁ κατ' ἐνεργειαν τὰ πράγματα νοῶν. Ἀρα δὲ ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν, ὄντα αὐτον μὴ κεχωρισμένον μεγέθος, ἢ οὐ, ὕστερον σκέπτεον. (De anim. III. cap. 7. fin.).

§. 267.

Itzt läßt ſich die Vorſtellungsart im Ganzen bezeichnen, welche Ariſtoteles von dem Gemüthsvermögen im Verhältniße zu Gegenſtänden außer demſelben hatte. In einem gewißen Sinne enthält die Seele Alles, die empfindbaren ſowohl, als die denkbaren Gegenſtände. Denn alles Vorhandne iſt entweder empfindbar oder denkbar. Die Wiſſenſchaft iſt gewißermaaßen der objective Inbegriff deßen, was wir wiſſen, und die Empfindung gewißermaaßen der objective Inbegriff deßen, was wir empfinden. Beyde,

der Verstand und das Empfindungsvermögen, lassen sich aus einem zwiefachen Gesichtspuncte betrachten; erstlich in Beziehung auf das, was durch sie **möglich** ist; und zweytens in Beziehung auf das, was sie **wirklich enthalten**. Was die leztere Beziehung betrifft, so können die Gegenstände, welche das Empfindungsvermögen und der Verstand wirklich enthalten, entweder die **materiellen Dinge** selbst außer uns, oder es können ihre **Formen** seyn. Die materiellen Dinge selbst außer uns sind nicht in der Seele enthalten, (z. B. nicht der objective Stein selbst, welchen wir uns etwa vorstellen), wohl aber ihre Formen. Aristoteles vergleicht deswegen die Seele mit der Hand; so wie diese das Werkzeug der Werkzeuge ist, so ist die Seele die Form der Formen; die Sinnlichkeit ist die Form aller empfindbaren, der Verstand die Form aller denkbaren Gegenstände. Weil es aber keine andre Gegenstände überhaupt giebt, als sinnliche (als Erscheinungen), so sind alle Gegenstände nur unter sinnlichen Formen denkbar, sowohl abstracte Objecte, als die Fertigkeiten und Zustände der empfindbaren Dinge. Daher kann Niemand ohne sinnliche Empfindung (Anschauung) etwas lernen oder verstehn; und wenn der Verstand denkt, muß er zugleich eine Anschauung (**Phantasma**) denken; denn die Anschauungen sind wie die Empfindungen, nur ohne Materie. Die einzelnen Anschauungen

en und Gedanken ſind für ſich wahr; das Wahre nd Falſche entſpringt erſt aus der Verbindung erſelben; die Principien der Verknüpfung (die :ſten Gedanken, die Bedingungen der ſyntheti-hen Einheit) ſind keine Phantasmata; aber ſie nd (in ihrer Wirklichkeit) nicht ohne dieſe.

Ariſt. de anim. III. cap. 7. Το αυτο δ' εστιν ἡ κατ' ενεργειαν επιστημη τῳ πραγματι· ἡ δε κατα δυναμιν χρονῳ προτερα εν τῳ ἑνι· ὁλως δε ουδε χρονῳ· ἐστι γαρ ἐξ εντελεχειας οντος παντος τα γιγνομενα. Dieſe Stelle deutet, wenn irgend eine, den transſcendentalen Standpunct des Philoſophirens aufs beſtimteſte an, welchen Ariſtoteles ſchon erreicht hatte. Sein Syſtem iſt der transſcendentale Realismus. Noch claſſiſcher und deutlicher iſt folgende Stelle: (cap. 8.) Ἡ ψυχη τα οντα πως εστι παντα· η γαρ αισθητα τα οντα, η νοητα, εστι· Εστι δ' ἡ επιστημη μεν τα επιστητα πως· ἡ δ' αισθησις τα αισθητα. Επει δε ουδε πραγμα ουδεν εστι παρα τα μεγεθη, ὡς δοκει, τα αισθητα κεχωρισμενον, εν τοις εἰδεσι τοις αισθητοις τα νοητα εστι, τα τε εν αφαιρεσει λεγομενα, και ὁσα των αισθητων ἑξεις και παθη. Και διοτι τουτο ουτε μη αισθανομενος μηδεν, ουδεν ἂν μαθοι ουδε ξυνιοι· ὁταν δε θεωρῃ, αναγκη

ἁμα φαντασμα τι θεωρειν· τα γαρ φαντασματα ὡσπερ αισθηματα εστι, πλην ανευ ὑλης. — Τα δε πρωτα νοηματα τινι διοισει τα μη φαντασματα ειναι; η ουδε τ'αλλα φαντασματα; αλλ' ουκ ανευ φανταsματων. Die Auslegung der letztern Worte iſt zweifelhaft; ich habe ihnen den Sinn untergelegt, welchen der Zuſammenhang zu erfodern ſcheint. — Ariſtoteles unterſchied demnach Sinnlichkeit und Verſtand als ſpecifiſch verſchiedene Erkenntnißquellen. Er räumte dem Verſtande Denkformen potentiâ ein, wiewohl dieſelben erſt durch Einwirkung der Phantasmen der Einbildungskraft zur Wirklichkeit (ins Bewußtſeyn) gebracht würden. Gleichwohl erklärte er dieſe Denkformen an ſich für leer, und beſchränkte ihren Gebrauch lediglich auf die Welt der Erſcheinungen, die er als das Einzige Erkennbare annahm. Er leugnete die Erkenntniß des Dinges an ſich; aber der Zweifel an der Exiſtenz von Dingen außer uns kam ihm gar nicht in den Sinn. Ob es nicht Noumene im Kantiſchen Sinne des Worts wirklich gebe; ließ er problematiſch. Hier ſind doch ähnliche Hauptzüge im Ariſtoteliſchen Syſteme offenbar, wie ſie dem Kantiſchen eigenthümlich ſind. Ohne die Leitfaden entdeckt zu haben, die Kant befolgte, und die ihm die Reinheit und Vollſtändigkeit ſeiner Principien ſicherten, iſt Ariſtoteles dieſen Principien ſo nahe gekommen, wie kein Philoſoph vor und nach ihm. Er blieb nur dem transſcen-

scendentalen Standpuncte, den er so glücklich getroffen hatte, nicht treu genug, und leitete noch zu viel aus der Erfahrung her. Dies hatte wohl darinn seinen Grund, daß er den Unterschied des Nothwendigen und Zufälligen in der Erkenntniß nicht genug verfolgte. Plato hatte darauf aufmerksam gemacht, und auch sein System darauf erbaut; aber die Ideenlehre war dem A. zu leicht zu widerlegen; und das machte ihn auch vermuthlich gegen jenen Unterschied gleichgültiger, so daß er ihm nicht so weit nachgieng, wie er hätte thun sollen und können. Ueberdem Raum und Zeit für subjective Formen der Sinnlichkeit zu nehmen, ist eine zu kühne Vorstellung, als daß A. sie gewagt hätte. Weiterhin fehlt es ihm ebenfalls an sichern Kriterien, die reinen Denkformen vom Sinnlichen abzusondern.

§. 268.

Nach der Erörterung des Begriffes, welchen Aristoteles vom Gemüthsvermögen im Verhältniße zu Gegenständen überhaupt hatte, können seine philosophischen Lehren über diese Gegenstände selbst der von ihm befolgten scientifischen Ordnung gemäß entwickelt werden. Alle objective Erkenntniß setzt das Denken voraus, oder ein Verbinden und Trennen des mannichfaltigen Stoffes, der dem Gemüthe gegeben

wird. Denn einzelne Phantasmen oder Gedanken können nie eine Erkenntniß bewirken. In Anſehung dieſer muß Wahrheit oder Falſchheit gelten, welches bey jenen, ſofern ſie einzeln gedacht werden, nicht ſtatt findet, da jedes einzelne Erkentnißſtück, als ſolches, wahr iſt; die Exiſtenz des Falſchen aber im Gegenſatze zum Wahren, ſo wie dieſes im Gegenſatze zu jenem, erſt aus gewißen Verbindungen oder Trennungen der Erkentnißſtücke entſpringen kann. Das Denken muß einer im Gemüthe ſubjectiv gegründeten Form der Geſetzmäßigkeit unterworfen ſeyn, mit der die Erfahrung von den Objecten zwar zuſammenſtimmt, zu deren Entwickelung und Aeuſſerung dieſe auch Anlaß giebt, die aber doch, wenn ſie einmal entwickelt iſt, abſtrahirt von den Gegenſtänden, aufgeſtellt werden kann und muß, als Propädeutik der Erkentniß derſelben. Die Wiſſenſchaft von der geſetzmäßigen Form des Denkens iſt die Logik. Ihre Regeln können entweder auf Ueberzeugung (Wiſſen), oder auf Ueberredung (Meynen), gerichtet ſeyn, und daher ſcheidet ſie ſich in die Logik des Wahren (Analytik), und die Dialektik (Topik, Sophiſtik). Ariſtoteles hat zwar die Reſultate der logiſchen und dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, wie derer, die er ſelbſt unternommen, zu einem ſyſtematiſchen Ganzen verwebt, und die einzelnen Regeln auf ihr Princip zurückgeführt.

führt. Er hat hierinn sogar einen solchen Grad von Vollständigkeit erreicht, daß die Logik nach ihm an wesentlichem Inhalte keinen neuen Gewinn gemacht hat. Aber die innere Anordnung der Wissenschaft, welche die neuern Logiker zum Vortheile des Unterrichts eingeführt haben, die neuere Bestimtheit und Deutlichkeit der Regeln, muß man in seinem Organon nicht erwarten. Das ganze Detail des Organons hier beyzubringen, würde auch daher eine sehr unnütze Arbeit seyn. Aber wohl dürfte eine allgemeine Charakteristik der Aristotelischen Logik selbst in ihrer scientifischen äußern Form, und hauptsächlich des Ganges, den A. zur Aufstellung derselben nahm, Interesse haben.

§. 269.

So wie Aristoteles an dem Empfindbaren gewiße Merkmale wahrnahm, die ihm überhaupt zukamen, es mochte nun durch diesen oder jenen besondern Sinn empfunden seyn; so verrieth auch das Denkbare gewiße Charaktere, die bey ihm durchweg bemerklich waren, es mochte sich nun auf diese oder jene besondere Gegenstände beziehen. Zum Theile waren diese Charaktere des Denkbaren schon durch die Form des Empfindungsvermögens unmittelbar

beſtimmt, als welches allein die Materie zur Erkenntniß liefert; zum Theile entwickelten ſie ſich aber auch aus der Natur des Denkvermögens ſelbſt, wiewohl lediglich zufolge der Einwirkung des Empfindungsvermögens auf die Denkkraft mittelſt der Phantaſie. Da ſie jedem denkbaren Dinge beygelegt werden konten, mithin als die Grundbegriffe ſich offenbarten, die bey jeder Verknüpfung der Vorſtellungen von Gegenſtänden zur Einheit, alſo bey dem Denken überhaupt, in Anſchlag kamen, ſo nannte ſie Ariſtoteles ſchlechthin Kategorieen (Prädicamente), und begann ſein logiſches Syſtem mit einer Erklärung derſelben. Er nahm dieſer Kategorien zehn an, und ſcheint ſich der Zahl derſelben auf folgende Art vergewiſſert zu haben: Erſtlich: Das Ding wird entweder gedacht als Ding an ſich (primum), oder als dem Dinge an ſich anhaftend (primo inhaerens). Zweytens: Als Ding an ſich wird es entweder gedacht nach ſeinem Selbſtbeſtande (per ſe), oder nach ſeinen Merkmalen (per accidens). Der Begriff des Dinges an ſich in ſeinem Selbſtbeſtande iſt die Kategorie der Subſtanz (1). Drittens: Der Begriff des Dinges an ſich nach ſeinen Merkmalen bezieht ſich entweder auf die Materie deßelben, ſoferne ſie theilbar iſt (Kategorie der Quantität. II); oder auf die Form deßelben, die untheilbar iſt (Kategorie

rie der Qualität. III); oder auf das Verhältniß der Substanz zu einem Etwas (Kategorie der Relation IV). Viertens: Das Ding als Inhärenz gedacht beruht auf der Verknüpfung entweder der Quantität, oder der Qualität, oder der Relation, mit der Substanz. Fünftens: Die Quantität scheidet sich in zwey Unterarten nach Raum und Zeit. Der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität im Raume ist die Kategorie des Orts (Irgendwo, Ubi. V); der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität in der Zeit aber ist die Kategorie der Zeitbestimmung (Irgendwenn, Quando. VI). Sechstens: Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Qualität erzeugt die beyden Kategorieen Wirken und Leiden (VII. VIII). Siebentens: Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Relation bezieht sich entweder auf das Verhältniß der Theile des Dinges zu einander und zum Ganzen, und soferne ist er die Kategorie des innern Verhältnißes (situs IX), oder auf das Verhältniß des Dinges zu Dingen außer ihm, und soferne ist er die Kategorie des äußern Verhältnißes (X); denn nichts anders als wie äußeres Verhältniß will Aristoteles mit dem Namen dieser Kategorie (ἔχειν, Habere) anzeigen. Alle diese Kategorieen gehn unmittelbar die Gegenstände des Denkens an, und be-

bestimmen die Erkenntniß derselben, wie sie an sich der Natur des Verstandes gemäß erkannt werden mögen. Das Princip der thätigen Denkkraft aber, das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden bejahend und verneinend, erzeugt im Gebrauche der Kategorieen noch fünf andere Grundbegriffe (die sogenannten fünf Wörter, quinque voces), die, weil sie die Kategorieen voraussetzen, Kategoreme (Prädicabilien) heißen, und die vom Porphyrius zur Einleitung in die Aristotelische Lehre von den Kategorieen besonders erläutert sind. Es sind die Begriffe: Gattung, Art, Verschiedenheit, wesentliches Merkmal, zufälliges Merkmal der Dinge. Diese Begriffe sind ganz subjectiv und logisch; sie machen eigentlich die Denkbegriffe aus; dahingegen man die Kategorieen die Erkenntnißbegriffe nennen könte. Aristoteles hat sie in seinem Organon nur beyläufig erklärt. Er nahm die Bekantschaft mit ihnen aus der Sprache, deren Construction er als Hülfsmittel zur Entwickelung der Regeln der Logik brauchte, für gegeben an; deswegen erläuterte er bloß den Sprachgebrauch in der Hinsicht, und knüpfte an diesen die logischen Regeln, ohne sich vorher auf eine förmliche Deduction derselben aus der Natur des Vernunftvermögens einzulassen. Diese leztere hat Porphyrius auch nicht unternommen; vielmehr

mehr lehnt er gleich anfangs ſie ausdrücklich ab *; er hat nur die Erklärungen der fünf Denkbegriffe zuſammengeſtellt, die im Organon zerſtreut ſind. Wenn die ſogenannte Hypotheorie der Kategorieen (die Poſtprädicamente) wirklich vom Ariſtoteles herrührt, ſo ſcheinen ihn theils die Begriffe der Cauſſalität und der Gemeinſchaft, die er durch ſeine Kategorieen Thätigkeit und Leiden (eigentlich nur Prädicabilien jener) noch nicht erſchöpft fand; theils die Verwechſlung der Reflexionsbegriffe, Inneres und Aeußeres, Einſtimmung und Widerſtreit, mit den Erkentnißbegriffen der Relation, und die Einſchränkung der erſtern bloß auf inneres und äußeres Verhältniß, wodurch die Begriffe der Einſtimmung und des Widerſtreits noch nicht beſtimmt waren, zu dem Nachtrage zu der Lehre von den Kategorieen bewogen zu haben, um ſeiner Tafel derſelben die möglichſte Vollſtändigkeit zu verſchaffen. Rührt aber auch die Hypotheorie der Kategorieen von einem andern Peripatetiker her, ſo lag in jenen Mängeln der Ariſtoteliſchen Tafel der Kategorieen, die gar zu auffallend waren, um der Bemerkung zu entgehn, auch wenn man mit dem Ariſtoteles denſelben Gang nahm, die Veranlaſſung dazu.

Arist. Categ. cap. 4. ed. Casaub Των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων εκαστον ητοι ουσιαν σημαινει, η ποσον. η ποιον, η προς τι, η που, η ποτε. η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πασχειν. Cf. *Julii Pacii* Comment. anal. in Arist. Organ. p. 22. Ueber den Gebrauch der Kategorieen in logiſcher Hinſicht S. Arist. Topic. I, 9. Anal. poster. I, 22; in metaphyſiſcher: Ausc. phyſ. V, 1. und beſonders das angebliche fünfte Buch der Ariſtoteliſchen Metaphyſik — Die Prädicabilien ſind vom Ariſtoteles ſelbſt erklärt im erſten Buche der Topica, und beyläufig in mehr Stellen der zum Organon gehörigen Bücher. — Die allgemeinen Begriffe deducirte Ariſtoteles gewiß aus der Natur der Denkthätigkeit, ungeachtet er die Deduction nicht förmlich vornahm. Er glaubte vielleicht dieſer überhoben ſeyn zu können, weil er ſich nur auf die Sprache, als Thatſache, berufen durfte, welche allgemeine Begriffe bezeichnet, ohne daß den Zeichen ein individuelles Object in der Erfahrung entſpräche. Daher der Ausdruck der Ariſtoteliſchen Lehre im Gegenſatze mit dem Platonismus: Die allgemeinen Begriffe ſind bloß nomina rerum. Eine Beziehung auf objective Wirklichkeit ſprach A. den allgemeinen Begriffen gänzlich ab. Er mußte dieſes auch thun, da er allen Gebrauch des Verſtandes auf die Sinnenerfahrung reſtringirte, und das Vermögen deßelben, überſinnliche Gegenſtände zu erkennen, durchaus ableugnete. Denn indem

dem der Verstand reine Gegenstände denkt, denkt er nur sich selbst. Man kann hieraus abnehmen, wie arg Hr. Plessing dem Aristoteles missverstanden habe, wenn er im Systeme desselben die Ideenlehre des Plato nach ihrer wahren Beschaffenheit, nur unter andern Namen und Ausdrücken, wieder findet.

Es ist höchst interessant, die Tafel des Aristoteles von den Kategorieen, und die Tafel Kants, mit einander zu vergleichen, und die Methode zu beobachten, die beyde große Weltweise, deren jeder in einer Epoche lebte, wo die Philosophie sehr cultivirt war, zur endlichen festen Bestimmung der Erkentnißprincipien wählten und befolgten. Aristoteles hatte mit Kant einen gemeinschaftlichen Zweck, die Erkentnißprincipien aus dem Erkentnißvermögen selbst zu entwickeln. Er unterschied auch, sowie dieser, den reinen transscendentalen Verstand von dem empirischen oder realen. Aber erstlich: er erkannte Raum und Zeit nicht als die reinen Formen der Sinnlichkeit, sondern nahm beyde für objective den Dingen an sich anhaftende positive Stücke der Erfahrungserkentniß an. Zweytens: Er entwickelte die Kategorieen (die reinen Erkentnißprincipien) nicht aus dem Begriffe des reinen Denkens (Urtheilens) und der Formen desselben selbst, sondern aus dem Begriffe des Dinges unter den Formen der Sinnlichkeit, oder aus dem Begriffe der Erscheinung überhaupt. Daher kam es, daß er unter die Kategorieen

auch

auch Modos der Sinnlichkeit aufnahm, statt oberer Kategorieen Kategoreme in die Tafel brachte, sich der Vollständigkeit seiner Tafel nicht versewissern konte, die Verschiedenheiten der Kategorieen nach den Hauptmomenten der Urtheilsformen und ihr Verhältniß zu einander im reinen Verstande nicht einsah, und überhaupt die wahre Beziehung des reinen Verstandes zur Sinnlichkeit verfehlte. Drittens: Er unterschied zwar Denken und Erkennen von gewißen Seiten, aber er hellte sich doch diesen Unterschied nicht ganz und nicht zur vollen Deutlichkeit auf. Daher rechnete er statt der wahren Kategorieen der Relation ein paar Reflexionsbegriffe zu den Kategorieen. Viertens: Seine unrichtige Theorie von der Sinnlichkeit ließ ihn auch die Kategorieen der Modalität nicht vollständig auffassen, ob ihm gleich der transscendentale Begriff der Wirklichkeit nicht entgangen war.

* Das Studium des kleinen Tractats vom Porphyrius über die fünf Denkbegriffe ist auch zur Erläuterung der heutigen Logik, namentlich der Lehren von den Gattungen und Arten, und von den Merkmalen der Begriffe, sehr nützlich. Auf den Ursprung des Streits unter den Nominalisten und Realisten im Mittelalter hat dieser Tractat großen Einfluß gehabt. Was Porphyrius aber eigentlich beabsichtigte, sagt er selbst deutlich genug (cap. 1): Αὐτικα περὶ γενων τε και εἰδων, τα μεν, εστ ὑφεστη-

κεν,

κεν, εστε και εν μοναις ψιλαις επινοιαις εστι, εστε και ὑφεστηκοτα σωματα εστιν η ασωματα, και ποτερον χωριστα, η εν τοις αισθητοις και περι ταυτα ὑφεστωτα, παραιτησομαι λεγειν βαθυτατης ουσης της τοιαυτης πραγματειας, και αλλης μειζονος δεομενης εξετασεως.

§. 270.

Die **Kategorieen** sind zwar Grundbegriffe der Erkentniß; aber einzeln für sich genommen machen sie nur Erkentnißstücke aus, keine eigentliche Erkentniß, die wahr oder falsch wäre, sie mögen in ihrer Reinheit, oder in Beziehung auf einen empirischen Stoff gedacht werden. Eine jede wahre oder falsche Erkentniß setzt eine **Verknüpfung** (συμπλοκην) der Kategorieen an sich selbst, oder der ihnen gemäß gedachten empirischen und logischen Begriffe, voraus. Diese Verknüpfung geschieht durch das **Urtheilen** und **Schließen**, oder vielmehr durch das **Urtheilen** (**Denken**) überhaupt, auf welches sich auch das Schließen zurückführen läßt. **Aristoteles** hat nicht, wie es in einer auch der äußern Form nach systematischen Logik geschehen muß, die obersten **Grundsätze** des Denkens an die Spitze gestellt, und weder diese einander selbst, noch ihnen die speciellern logischen Regeln, untergeordnet. Aber er hat

doch jene Grundsätze für das, was sie sind, anerkannt, sie in bestimmten Formeln ausgedrückt, sie als Grundsätze gebraucht, und aus ihnen, als den höchsten Principien des Denkens, den Beweis der subalternen Regeln desselben geführt. Der Satz des **Widerspruchs**, der Satz der **Einstimmung**, der Satz der **Ausschließung**, der Satz vom **Grunde**, kommen im Organon ausdrücklich als **logische Grundsätze** vor, und den erstern erklärt A. für das oberste und unmittelbare Grundgesetz des Denkens. Es ist daher zu viel behauptet, daß es auch dem Aristotelischen Lehrgebäude an einem bestimmten systematischen Zusammenhange mit Grundsätzen fehle, so daß keine Verbindung des Ganzen darinn statt finde, die von Einem Grundsatze ausgehe, und alle Theile genau zusammenhalte. Der systematische Zusammenhang der Aristotelischen Lehren mit Grundsätzen ist im Innern des Systems derselben wirklich vorhanden, nur freylich nicht, wenn man auf die erfoderliche äußere Form einer systematischen Wissenschaft sieht. Diese letztere ist inzwischen nicht die Hauptsache, und weder die Systematik selbst, noch ihre Anwendung, konten bey dem ersten Versuche, welchen Aristoteles ausführte, gleich die Vollendung erhalten, die ihnen in den nachfolgenden Zeitaltern, vornämlich in dem neuesten, gegeben ist. Auch hatte A. noch große Ursache, die analytische Me-

Methode im Vortrage der Logik der ſynthetiſchen vorzuziehn. Er war ja Erfinder des logiſchen Syſtems.

Ariſt. de interpr. cap. I. Περι συνθεσιν και διαιρεσιν εστι το ψευδος τε και το αληθες. — Der Satz vom Widerſpruche: Ariſt. Categ. cap. X. ſub fin. επι μονων τουτων εστι αν ιδιον το αει θατερον αυτων αληθες η ψευδες ειναι, οσα ως καταφασις και αποφασις αντικειται. Topic. II, 3. Αδυνατον, τα εναντια αμα τω αυτω υπαρχειν. Daß A. den Satz vom Widerſpruche für den oberſten Grundſatz des Denkens erkannte und gebrauchte, erhellt ſchon aus den unter §. 265 bemerkten Worten und aus ſeiner Transſcendentalphiloſophie überhaupt. S. auch Metaphyſ. IV, 4. Αυτη εστι βεβαιοτατη των αρχων παντων, αδυνατον εστιν, αμα ειναι και μη ειναι. Dieſe Stellen hat auch Feder bemerkt: Grundſätze der Logik und Metaphyſik (Göttingen 1794) S. 109. — Satz der Einſtimmung: Δει παν το αληθες αυτο εαυτω ομολογουμενον ειναι παντη Anal. prior. I, 32. — Satz der Ausſchließung (principium excluſi medii) Categ. cap. 10. Οσα των εναντιων τοιαυτα εστιν, ωστε, εν οις πεφυκε γινεσθαι, η ων κατηγορειται, αναγκαιον αυτων θατερον υπαρχειν, τουτων ουδεν εστιν

ἀναμεσον. cf. Met. IV, 7. — Satz vom Grunde Analyt. poſt. II, 17. Ὅτε ὑπαρχει το αἰτιατον, και το αἰτιον ὑπαρχει. Daß Ariſtoteles auch ſehr ſtrenge und ſehr richtige Begriffe von den Erfodernißen eines wiſſenſchaftlichen Syſtems hatte, beweiſen ſeine Erörterungen derſelben, die in den Analyticis poſterioribus, und den Topicis zerſtreut ſind. S. weiter unten. Vergl. Plattner's philoſophiſche Aphorismen Th. I S. 19. ff. Süleborn's Abhandlung über die Verſchiedenheit der alten und neuen Philoſophie. (Beyträge St. IV S. 205.)

§. 271.

In der Entwickelung der Regeln des Denkens ſelbſt folgte A. dem Leitfaden, welchem ihm die Sprache, das Symbol der Gedanken, darbot. Er gieng von einer Beſchreibung der Grundbeſtandtheile der Sprache aus, zeigte den verſchiedenen Charakter derſelben, die mannichfachen Arten ihrer Verknüpfung zu Sätzen, und, da die Regeln der Sprache nothwendig im Weſentlichen mit den Regeln des Denkens zuſammentreffen müſſen, indem jene nur das ſinnliche Zeichen von dieſem iſt, ſo abſtrahirte er aus jener, als dem Gegebnen der Erfahrung, die logiſche und dialektiſche Theorie, ſoferne ſie ſich bloß auf das innere Denken bezieht. Es

darf

darf daher auch nicht befremden, wenn er in dem Buche de interpretatione die Elementarbegriffe der allgemeinen philosophischen Sprachlehre der Analytik voranschikte. Seine Absicht war, überhaupt die Bestandstücke der Urtheile und Schlüße zu charakterisiren. Den Inbegriff dieser Bestandstücke nannte er ἑρμηνειαν (interpretationem) d. i. Darstellung der Gedanken durch Sprache. Der dargestellte Gedanke ist entweder einfach (Nennwort oder Zeitwort), oder er ist aus mehr einfachen zusammengesezt (Satz, enuntiatio); mehr Sätze bilden eine Rede. Dieser Bestimmung zufolge erklärt A. die Begriffe des Nennworts, Zeitworts, der Rede überhaupt, des Satzes und der verschiedenen Arten deßelben; dann insbesondre die Bejahung, Verneinung, die Beschaffenheiten der kategorischen, hypothetischen, disjunctiven und widerstreitenden Sätze. Damit hatte er vorläufig das Object beschrieben, deßen Regeln die Logik und Dialektik enthalten sollte.

Ein Fragment der philosophischen Grammatik des A. hat sich auch, wiewohl sehr entstellt, in die Poetik des A. verloren. So wie wir daßelbe haben, ist es wahrscheinlich aus dem Buche de interpretatione abgeschrieben. Inzwischen hatte A. doch in seinem ursprünglichen Werke über die Poetik die philosophische Sprachlehre ausführlicher

behandelt. Leider hat sich jenes nur bis auf ein sehr verstümmeltes kleines Bruchstück erhalten. In der Rhetorik des A. komt hin und wieder mehr hieher gehöriges vor. Die Absicht des Buches de interpretatione, und das Verhältniß deßelben zu den folgenden Büchern des Organon, giebt Aristoteles selbst sehr genau an (de interpr. cap. 4): Εστν δε ἁπας λογος μεν σημαντικος, ουχ ὡς οργανον δε, αλλ', ὡσπερ ειρηται, κατα συνθηκην. Αποφαντικος δε ου πας, αλλ' εν ᾧ το αληθευειν η ψευδεσθαι υπαρχει· οιον η ευχη λογος μεν, αλλ' ουτε αληθης, ουτε ψευδης. Οἱ μεν ουν αλλοι αφειϑωσαν· ἑητορικης γαρ η ποιητικης οικειοτερα ἡ σκεψις· ὁ δε αποφαντικος της νυν ϑεωριας (die Rede, welche Erkenntniß darstellt).

§. 272.

In dem ersten Hauptheile der Analytik oder der Logik des Wahren (den sogenannten Analyticis prioribus), welcher auf die Elementarbegriffe der Theorie der Darstellung der Gedanken durch die Sprache folgt; beschreibt Aristoteles vorläufig die Sätze als Urtheile nach ihren verschiedenen Formen, wiewohl ohne sie einem bestimten Leitfaden zufolge unter ihre Haupt-

Hauptmomente zu classificiren. Er sammelte bloß die verschiedenen Urtheilsformen durch Beobachtung der in der Sprache vorkommenden verschiedenen Arten von Sätzen, wobey ihm freylich nicht wohl eine Urtheilsform entgehen konte, da sich keine in einer irgend gebildeten Sprache verbergen kann; ob er sich gleich nicht nur das Geschäfft sehr erleichtert, sondern auch die Vollständigkeit der Tafel der Urtheilsformen gesichert haben würde, wenn er aus der Erwägung der einzelnen Stücke des Urtheils selbst und ihrer Beziehungen die möglichen Formen der Urtheile überhaupt entwickelt hätte. Dann bestimmt er die verschiedenen Verhältnisse der Urtheile zu einander, und erklärt den Begriff eines **Schlusses** (Syllogismus) im Allgemeinen, als derjenigen Verbindung von Urtheilen, welche durch das Denken zuletzt bewirkt werden soll. Das **Grundgesetz der Schlüsse** drückt **Aristoteles** so aus: Wenn drey Begriffe in dem Verhältnisse zu einander stehn, daß der letzte in dem ganzen mittlern, und der mittlere in dem ganzen ersten enthalten ist, oder nicht, so ist auch der letzte mit dem ersten selbst verknüpft oder nicht, d. i. so entspringt ein **vollkomner Schluß**. (Quicquid valet de *omni*, valet etiam de aliquo; quicquid valet de *nullo*, non valet etiam de aliquo. *Dictum de omni et nullo.*) Die Theorie der Schlüsse selbst hat er in zwey Abschnit-

ten vorgetragen. Der erſte befaßt die Regeln für die **Bildung** (συνθεσις, γενεσις), **Auffindung** (εὑρεσις, ευπορια), und **Auflöſung** (αναλυσις) der Schlüße; oder er handelt, wie es die Scholaſtiker nannten, von dem Syllogismus in fieri. **Ariſtoteles** charakteriſirt hier theils die **drey erſten Figuren** der Schlüße, (denn er nimmt nur drey an; die vierte iſt vom **Galenus** hinzugefügt worden) und ihren gegenſeitigen Werth; theils verſchiedene **Schlußarten** (modos ſyllogismi) in dieſen Figuren nach der Verſchiedenheit der in jenen verknüpften Sätze; zugleich giebt er ihre Regeln an, und zeigt, ob und unter welchen Bedingungen ſie für richtige Schlüße gelten können, oder nicht. Die Bezeichnung der Sätze nach ihrer eigenthümlichen Quantität und Qualität durch gewiße Vocale, und der Schlußarten durch Kunſtwörter, in denen jene Vocale ſo der Reihe nach folgen, wie die Sätze mit einander zum Schluße verknüpft werden ſollen, hat nicht den **Ariſtoteles** zum Urheber; aber auch nicht die Scholaſtiker; ſondern rührt von einem der ältern griechiſchen Ausleger des Ariſtoteliſchen Organons her; denn in den griechiſchen Commentaren zum Organon ſtößt man ſchon auf die Kunſtwörter, γραμματα (barbara), εγραψε (celarent), γραφιδι (darii), τεχνιτος (ferio) u. ſ. w. Die Lehre von der Auffindung der Syllogismen geht die Auswahl

ei-

einer Schlußfigur und Schlußart an, um einen Satz zu folgern, und die Beſtimmung und Entdeckung des Mittelbegriffs in kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schlüßen. Von dieſen letztern Gattungen der Schlüße entwickelt A. denn auch die Methoden der Auflöſung, der Verwandlung der einen Gattung in die andere, und einer Schlußfigur in die andere. Der zweyte Abſchnitt der Ariſtoteliſchen Theorie der Schlüße betrachtet nach dem Ausdrucke der Scholaſtiker den Syllogismus in facto eſſe. Hier werden die beſondern Eigenſchaften und Vorzüge der einzelnen Schlußgattungen und Schlußarten in den verſchiedenen Figuren unterſucht; dann die Fehler und Mängel, welche bey Schlüßen ſtatt haben können, und wie ſie zu verhüten ſeyen z. E. die petitio principii, fallacia non cauſae vt cauſae u. ſ. w. Zuletzt beweiſt Ariſtoteles, daß nicht bloß die logiſchen, ſondern auch die ſogenannten rhetoriſchen Schlüße ſich auf die Figuren der Syllogismen zurückführen laſſen, und nur inſofern einen wahren Schlußſatz bewirken, als ſie der Grundregel der Schlüße überhaupt entſprechen. Es gehören dahin die Schlüße der Induction, der Analogie, der Abduction, der Inſtanz, die Schlüße aus Zeichen, die Enthymeme. Die Regeln derſelben ſind vom A. umſtändlicher auseinandergeſetzt.

S. Analyt. prior. libb. I. II.

§. 273.

Nach der Erklärung der Form der Urtheile und Schlüße geschieht der Uebergang zu der Lehre vom logischen Begriffe einer **Wissenschaft** überhaupt, die das Ziel der Schlüße ist. Eine jede Wissenschaft, als solche, erfodert **Principien**, **Definitionen** und **Demonstrationen**, durch welche leztere das Unbekannte aus dem Bekanten gefolgert und erwiesen wird. Mit der Natur und den Regeln dieser logischen Bestandstücke und Erfoderniße der Wissenschaft beschäfftigt sich der andere Haupttheil der Analytik (die sogenannten Analytica posteriora). **Aristoteles** hat diese Materien nicht in der Ordnung vorgetragen, die man zur leichtern Uebersicht, Verständlichkeit, und zum pragmatischen Gebrauche der Lehren darüber wünschen könte, und die auch in den besten neuern logischen Compendien beobachtet wird; sondern er beginnt mit den Regeln der Demonstration, und webt in dieselben gewißermaaßen die Lehren von der Definition und den Principien ein. Man bemerkt hier überall, wie dieses auch in der Aristotelischen Ausführung der **Syllogistik** durchweg sichtbar ist, den ersten Schöpfer des logischen Systems, der, um daſselbe

selbe zu Stande zu bringen, ganz analytisch zu Werke gieng. Durch Schlüße soll ein Satz bewiesen, mithin ein Wissen deßelben (Wissenschaft) erzeugt werden. Aber dieses Wissen aus dem Schluße setzt schon einen Satz voraus, den man weiß, und aus welchem man schließt. Dieses führt auf die Idee eines obersten Princips, das durch sich selbst evident und nothwendig ist, und von welchem alle weitere Demonstration ausgeht. Aristoteles entwickelt also gleich, nachdem er den Begriff der Demonstration und des Wissens überhaupt festgesetzt hat, die Merkmale der Principien, sofern sie als oberste Gründe der Beweise in Beziehung auf Gegenstände, deren wissenschaftliche Erkentniß gesucht wird, dienen sollen und können. Zwischen dem Wissen, daß eine Sache sey, und dem Wissen, warum sie sey, ist ein merkwürdiger Unterschied. Jenes bezieht sich nur auf die Existenz des Gegenstandes; dieses auf die Ursach derselben. Die Demonstration jenes bedarf nur des Nächsten Gegebnen und Bekanten; die Demonstration dieses muß auf die letzte Ursache zurückgehn, und darinn ihre Festigkeit suchen. So mißt der gemeine Mann die Größe der Objecte nach dem Augenmaaße; er weiß, daß das Object so groß sey; der Mathematiker demonstrirt aus Principien, warum es so groß sey. Es erhellt hieraus auch, daß die Wissenschaft am meisten

durch

durch die Demonſtration des **Warum** erweitert werde. In der Beſtimmung der Principien kann man ſehr bald fehlen; ſie bedarf beſondrer logiſcher Regeln, die vom A. ebenfalls entwickelt ſind. Ein Fortſchritt der Principien ins Unendliche hebt alle Wiſſenſchaft auf. Es giebt mehrere Arten der Demonſtration. Unter dieſen iſt die beſte und zweckmäßigſte auszuwählen. Wird die Wiſſenſchaft aus einem unmittelbaren Principe folgerecht demonſtrirt, ſo hat ſie die höchſte Einheit und Gewißheit. Nur diejenigen Dinge laſſen ſich überhaupt demonſtriren, die nothwendig ſind, oder wenigſtens eine comparative Allgemeingültigkeit haben. Für jede Wiſſenſchaft komt es auf die Probleme an: a) ob eine Sache ſey? b) ob ſie ſo beſchaffen ſey? c) was ſie ſey? d) warum ſie ſo beſchaffen ſey? Die Beantwortung des Problems, was ſie ſey, iſt nicht Object der Demonſtration; dieſe beſtimmt nur die andern Probleme aus den Principien; jenes Problem iſt Object der Definition. So wurde Ariſtoteles wiederum auf die Angabe der erfoderlichen Merkmale der Definition geleitet, auf die Methode, ſie zu finden, auf Regeln zur Vermeidung der dabey möglichen Fehler. Den Beſchluß machen Vorſchriften für die Demonſtration überhaupt, und eine transſcendentale Deduction der lezten Principien alles Wiſſens aus dem Vermögen der Ver-

Vernunft, die A. in den Büchern von der Seele umständlicher erörtert hat, und von der oben das Nöthige beygebracht ist. Manche Materialien zu dieser ganzen Analytik verdankt A. freylich seinen Vorgängern und Zeitgenossen; aber als Wissenschaft ist sie ganz sein Werk, und giebt ihm gerechten Anspruch auf unsterblichen Ruhm. Dieser gründet sich hier auf ein Verdienst, das durch die unwandelbare Natur der Wissenschaft selbst, worauf es sich bezieht, nie angefochten werden kann.

Analyt. poster. libb. I. II.

§. 274.

Die Topik des Aristoteles, welche nächst der Analytik das wichtigste Werk im Organon ist, hat den zwiefachen Zweck, Mittel zur Beförderung und Erleichterung des innern Denkens an die Hand zu geben, und in den Methoden der Ueberredung anderer, wo es bloß wahrscheinlichen Meynungen gilt, zu unterrichten. Wegen dieses zwiefachen Hauptzweckes, da es beym Gebrauch jener Mittel noch darum zu thun ist, Wahrheit zu suchen, nicht etwa eine schon gefundene zu beweisen, so wie bey der Anwendung dieser Methoden nur die Absicht ist, die größere oder geringere

Wahr-

Wahrſcheinlichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit zu beſtimmen, iſt die Topik eben das, was ſonſt Dialektik (nicht im Platoniſchen Sinne des Worts) heißt, und Ariſtoteles unterſcheidet ſie von der eigentlichen Logik (Analytik), die bloß auf Wahrheit abzielt, und ſetzt jene dieſer gewißermaaßen entgegen.

§. 275.

Die alten Dialektiker hielten es für ein treffliches und nothwendiges Hülfsmittel des Denkens, eine Zahl von Gemeinbegriffen und Gemeinplätzen gegenwärtig zu haben, die ſich auf gegebene Probleme näher oder entfernter beziehen laßen, und theils dazu nützen, eine größere Fülle von Ideen über die Gegenſtände der Unterſuchung dem Bewußtſeyn zuzuführen, und dadurch vor Einſeitigkeit der Betrachtung mehr zu bewahren, theils dazu, dem Ideengange einen Leitfaden zu verſchaffen, und auch die Reſultate des Nachdenkens ſelbſt möglichſt zu ſichern. Weil jene Gemeinbegriffe und Gemeinplätze mehr Begriffe in ſich oder unter ſich enthalten, oder auch im weitern Verfolge derſelben durch die Meditation mehr andere erzeugen können, ſo bekamen ſie vorzugsweiſe den Namen Gedankenörter (τοποι, loci argumentorum ſedes), ſowie eine Sammlung

und

und Methodenlehre derselben den Namen der Topik empfieng. Die Lehrer in der Dialektik und Redekunst vor Aristoteles cultivirten und gebrauchten diese Topik ganz vorzüglich, indem ihnen dieselbe mechanische Mittel des Denkens darbot, und zum mindesten zur Geläufigkeit im Schwatzen verhalf, wenn auch nicht immer zu einer regelmäßigen Entwickelung, Bestimmung und Darstellung von Begriffen; denn für diese letztere blieb ein gebildeter, geübter, und mit factischen Kentnißen ausgerüsteter Geist erfoderlich, den alle Topik nicht hervorbringen konte. Aus dieser Gangbarkeit der Topik bey den ältern Sophisten und Rhetoren der Griechen ist nicht nur das allgemeine Interesse der Alten daran, sondern auch der außerordentliche Reichthum an locis zu erklären, welchen man in den Topicis des Aristoteles angehäuft findet. Allerdings war die Meynung der Alten von den Vortheilen, welche der Gebrauch der Topik gewähren sollte, bey weitem zu übertrieben. Sie wurde sogar oft, da der Geist zu früh und zu sehr an dies Gängelband gewöhnt wurde, der freyen Aeusserung der Denkkraft hinderlich, und noch mehr dem guten Geschmacke verderblich, weil sie sehr leicht, und bey eingeschränkten Köpfen fast beständig, zur Pedanterey im Denken und in der Darstellung der Ideen verleitet. Aber es ist auf der andern Seite auch nicht zu leugnen, daß sie zweckmäßig studirt und angewandt,

wandt, unter der Leitung der Vernunft und des Geschmacks, sehr wesentliche Dienste leisten mag. Sie veranlaßt wirklich einen größeren Vorrath an Ideen, unter denen die Urtheilskraft wählen kann; sie richtet die Aufmerksamkeit auf gewiße Seiten und Eigenschaften der Gegenstände, die sonst vielleicht dem Nachdenkenden entgangen wären, und besonders, wenn die loci meistens aus logischen und dialektischen Regeln bestehen, so fesselt sie das Denken mehr an diese, und verleiht dem Geiste außerdem eine Gewandtheit und Geschmeidigkeit im Raisonniren, die in mancher Hinsicht, zumal in den praktischen Verhältnißen des gemeinen Lebens, von hohem Werthe ist. In den neuesten Zeiten pflegt man die Topik, sowie die Dialektik überhaupt, die Grammatik, die Rhetorik, welche die Hauptgegenstände des Unterrichts der Alten waren, und denen diese jene Richtigkeit und Bestimtheit des Ideenganges, jene Correctheit, und Angemessenheit des Ausdrucks zur Sache verdanken, wodurch sich die meisten ihrer schriftstellerischen Werke auszeichnen, bey den jugendlichen Studien zu sehr zu vernachlässigen. Die Folgen hievon liegen auch am Tage. Die Kantische Schule hat eine eigene aus dem Wesen des reinen Verstandes entlehnte Topik eingeführt, deren Anwendung mannichfachen Nutzen gehabt hat, wiewohl sie

auch

auch von dieſem und jenem lächerlich genug gemisbraucht iſt.

§. 276.

Auſſer den mechaniſchen Hülfsmitteln des Denkens, welche die **Gedankenörter** gewährten, begreift, wie vorher erinnert iſt, die **Ariſtoteliſche Topik** auch Regeln, über die Wahrſcheinlichkeit und Unwahrſcheinlichkeit einer Meynung zu urtheilen und zu entſcheiden, und inſofern iſt ſie **Dialektik** in der engſten Bedeutung. Ariſtoteles ſetzt bey Erörterung dieſer Regeln die zu ſeiner Zeit herſchende Art, philoſophiſche Gegenſtände, über deren Beſchaffenheit noch nichts Dogmatiſches und Allgemeingültiges oder wenigſtens Allgemeingeltendes ausgemittelt war, **im wechſelſeitigen Geſpräche** zu unterſuchen, voraus. Daher erſtrecken ſich die Regeln auch auf die Form und Einrichtung des **Diſputs**, ſo wie der Namen der Diſciplin, **Dialektik**, eben hieraus entſtanden iſt. Es kommen hier alſo die Lehren vor über die Feſtſetzung der Probleme, worüber diſputirt werden ſoll; über die erfoderliche Beſchaffenheit der Sätze, aus denen argumentirt wird; über die Methoden, ſie aufzufinden; über Definitionen und Expoſitionen; über die dialektiſche Beweisart aus Schlüßen; über Schlüße, die nur einen dialektiſchen Ge-

brauch haben, wie den eigentlich ſogenannten ſyllogismus dialecticus (Schluß aus wahrſcheinlichen Sätzen), die ſyllogismos litigiosos (a) Schlüße aus Sätzen, die probabel ſcheinen, es aber nicht ſind; b) Schlüße, die gerecht ſcheinen, bey denen aber doch gegen die Regel gefehlt iſt), und ihren Unterſchied von den ſophiſtiſchen Schlüßen in Anſehung des Zwecks, welchen der Argumentirende dabey hat; über die Diſtinctionen; über die Auffindung der Unterſchiede, der Aehnlichkeiten, u. ſ. w. Am Ende der Topik werden denn Vorſchriften ertheilt über das Raiſonnement überhaupt, über die Urſachen der Leichtigkeit oder Schwierigkeit deßelben, über das zu beobachtende Verhalten des Opponenten und Reſpondenten, über die Methode gewiſſe Arten des Gegenraiſonnements zu behandeln, z. B. Inductionen des Gegners; über dialektiſche Uebungen. Da alle dieſe Lehren auch in dem heutigen logiſchen und dialektiſchen Schulunterrichte eingeſchärft werden, mithin als für ſich allgemein bekant angenommen werden können, ſo würde es überflüßig ſeyn, ſie hier weitläufiger anzugeben.

Hr. Platner (Philoſ. Aphorismen Th. I. S. 22) behauptet: "Ariſtoteles habe unter der Dialektik und Logik keinen Unterſchied gemacht. Erſt die Sammler und ältern Ausleger ſeiner logiſchen Schriften hätten die Logik

Logik von der Dialektik, wie einen Theil vom Ganzen, unterſchieden. Sie hätten nämlich dieſe Schriften, mit Vorausſetzung des Gattungsbegriffs Logik, eingetheilt in Analytik, welche von den ſtreng apodiktiſchen, und in Topik oder Dialektik, welche von den rhetoriſch wahrſcheinlichen Schlüßen und Beweiſen handelt, bey denen man nicht von den höchſten Grundſätzen der Vernunft, ſondern von den allgemeinen unter den Menſchen angenommenen Meynungen, ausgeht". — Dieſe Behauptung des Hrn. Platners ſcheint mir nicht hiſtoriſch richtig zu ſeyn. Erſtlich: Ariſtoteles ſelbſt ſchon hat Logik (Analytik) und Topik (Dialektik) ſehr ſtrenge geſchieden. Er erklärt im Anfange der Analytica priora: Πρωτον ειπειν, περι τι, και τινος ἡ σκεψις εστιν· ὁτι περι αποδειξιν, και επιστημης αποδεικτικης. Von dem Bezirke dieſer Erklärung der Analytik iſt doch wohl die Topik ausgeſchloſſen. Dagegen ſagt er im Anfange der Topik: Ἡ μεν προθεσις της πραγματειας, μεθοδον ευρειν, αφ' ἡς δυνησομεθα συλλογιζεσθαι περι παντος του προτεθεντος προβληματος εξ ενδοξων, και αυτοι λογον ὑπεχοντες μηδεν ερουμεν ὑπεναντιον. Hier wird ja die Topik als eine beſondere πραγματειας bezeichnet, und ihr Charakter aufs beſtimmteſte angegeben. Zweytens: Ariſtoteles ſetzt ſehr oft das analytiſche Raiſonnement (durch ſtrenge Demonſtration aus Principien) dem

dialektiſchen (rhetoriſch wahrſcheinlichen) entgegen. S. oben S. 348. 360. Drittens: Er citirt die Analytik und die Topik als ganz für ſich beſtehende von einander dem Inhalte und Zwecke nach verſchiedene Werke. Die Stellen aus den Ariſtoteliſchen Büchern hat Patricius in den Discuſſionibus Peripateticis fleißig geſammelt. Viertens: Daß die ältern Samler und Ausleger des Organon den Unterſchied zwiſchen der Ariſtoteliſchen Logik und Dialektik gemacht hätten, iſt ein angebliches Factum, kein wirkliches. Hr. Plattner, für deßen Gelehrſamkeit und philoſophiſches Verdienſt ich übrigens große Hochachtung hege, hätte es nicht ſo poſitiv ſetzen ſollen; denn er kann nie ein gültiges hiſtoriſches Zeugniß dafür beybringen. Dies letztere kann ich um ſo zuverläſſiger verſichern, da ich die Werke der griechiſchen Interpreten des Ariſtoteles ſtudirt habe, in denen Hr. Plattner wohl nur zuweilen blätterte. — Hr. Tiedemann hat in ſeiner Darſtellung der Ariſtoteliſchen Philoſophie vom Organon und deßen Inhalte gar keine Notiz genommen (Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II).

§. 277.

Wie die **Logik** und **Dialektik** durch die **Eleatiker**, die **Sophiſten**, die **Sokratiker**, den **Plato**, und andere philoſophiſche Parteyen, zuletzt vollends durch den **Ariſtoteles**, ausgebil-

bildet worden waren; so bildete sich auch durch eben dieselben eine **Sophistik**, sowohl als Kunst Trugschlüße zu erfinden und zusammenzusetzen, wie als Kunst dieselben aufzulösen und zu widerlegen. Ihre Vollendung hat inzwischen die Sophistik als Disciplin durch den Aristoteles noch nicht erhalten. Nicht nur erfanden die Eristiker noch manche Trugschlüße, die er nicht kante, sondern mehrere derselben wußte er auch nicht aufzulösen, und den Grund des Truges bey ihnen hervorzuheben, wie er selbst aufrichtig gesteht. Sein Werk, Elenchi sophistici, ist als ein Anhang zu den Topicis zu betrachten; als ein besonderes Werk führt es A. nirgends an, sondern immer unter dem allgemeinen Namen der Topik. Er unterscheidet darinn erst verschiedene Arten der Argumentation nach ihren verschiedenen Zwecken: die **dogmatische** (λογοι διδασκαλικοι), **dialektische**, **skeptische** (πειραστικοι), und **sophistische**. Dann zeigt er, daß die Sophisten darauf ausgiengen, den Gegner zum Widerspruche mit sich selbst, oder zur Behauptung von Etwas notorisch Falschem und Ungereimtem, von Etwas Paradoxem, oder zu sprachwidrigen Ausdrücken und Tautologieen zu bringen. Hierauf folgt eine **sophistische Topik**, und Regeln, die nach derselben gebräuten Trugschlüße zu beurtheilen und zu widerlegen, so wie überhaupt sophistischen Raisonnements vorzubeugen und auszuweichen.

Sehr merkwürdig für das Verhältniß des Ariſtoteliſchen Organons zu den Bemühungen der ältern Logiker und Rhetoren, und für die Idee, die Ariſtoteles ſelbſt von dem Werthe ſeines ganzen logiſchen Werks hatte, iſt der Schluß deſſelben (Elench. Sophiſt. ſub fin.): Και περι μεν των ρητορικων υπηρχεν πολλα και παλαια τα λεγομενα· περι δε του συλλογιζεσθαι παντελως ουδεν ειχομεν προτερον λεγειν αλλο· αλλα τριβην ζητουντες πολυν χρονον επονουμεν. Ει δη φαινεται θεασαμενοις ὑμιν, ως μη εκ τοιουτων των εξ αρχης ὑπαρχοντων ειχει ἡ μεθοδος ικανως παρα τας αλλας πραγματειας τας εκ παραδοσεως ηυξημενας· λοιπον αν ειη παντων ὑμων, η των ακροωμενων, εργον, τοις μεν παραλελειμμενοις της μεθοδε συγγνωμην, τοις δ' ευρημενοις πολλην χαριν εχειν.

§. 278.

Das Organon iſt dem Ariſtoteles nicht bloß als Theorie des Denkens, ſondern auch als Theorie des Erkennens, die Propädeutik zur wiſſenſchaftlichen Philoſophie; denn er unterſchied, wie oben gezeigt iſt, das Denken und Erkennen nicht ganz, ob er gleich den Unterſchied

ſchied von einer gewißen Seite auffaßte, und ein reines Denken annahm, das nicht Erkennen von Gegenſtänden ſey. Die Unterſuchung der Möglichkeit des Denkens und Erkennens (die Transſcendentalphiloſophie) iſt von ihm in den Büchern über die Seele als ein Theil der wiſſenſchaftlichen Philoſophie ſelbſt behandelt worden. Das Aufhellen des Unterſchiedes zwiſchen Denken und Erkennen konnte ihm auch nicht wohl gelingen. Der Verſtand a priori iſt ihm die Empfänglichkeit (potentia) für denkbare Gegenſtände überhaupt; dieſe müſſen aber, wenn ſie wirklich gedacht und erkannt werden ſollen, dem Verſtande durch die Sinnlichkeit und Phantaſie ihrem Stoffe nach gegeben werden; beyde Vermögen ſind es, welche die Formen des Denkbaren im Verſtande, der urſprünglichen Empfänglichkeit deßelben gemäß, erzeugen (actu); der Verſtand verknüpft und trennt ſie nur (denkt darüber) nach den eigenthümlichen Geſetzen ſeiner Thätigkeit. Da aber wiederum die Sinnlichkeit und Phantaſie urſprünglich als Vermögen nur potentiâ vorhanden ſind, und erſt die Eindrücke der Auſſendinge die Formen des Empfindbaren in ihnen erwecken (actu), welche hernach den realen Stoff des Denkbaren ausmachen; ſo wird alles Denken zuletzt objectiv durch die Eindrücke der Auſſendinge beſtimmt, obwohl nur, wie es die Natur der reinen Denk-

kraft ſelbſt und die Geſetze ihrer Thätigkeit zu laſſen. Daher konte Ariſtoteles wohl ein reines Denken unterſcheiden; aber dieſes iſt ein Denken des Verſtandes von ihm ſelbſt (der ſynthetiſchen Einheit), abſtrahirt an der wirklichen Erkentniß; hingegen konte er das reine Denken der Gegenſtände überhaupt nicht vom Erkennen der Gegenſtände unterſcheiden; denn beydes wird durch die Auſſendinge, zwar nicht potentiâ, aber doch actu, beſtimmt und inſofern mußte ihm beydes als identiſch vorkommen. Vom Plato gieng Ariſtoteles inzwiſchen hier darinn ab, daß er nichts deſto weniger das Ding an ſich für unerkennbar annahm. Denn nach ihm wird nur die Form des Empfindbaren empfunden, nicht die Materie deßelben an ſich, und dieſe Form auch nur unter der urſprünglichen ſubjectiven Bedingung der Sinnlichkeit, nicht an ſich; und der Verſtand vermag nichts anders Reales zu erkennen, als was ihm die Sinnlichkeit liefert. Allein Plato behauptete eine Erkentniß des Dinges an ſich mittelſt der Ideen. Von Kant's Syſteme unterſcheidet ſich das Ariſtoteliſche darinn, daß nach jenem es die reine Sinnlichkeit und der reine Verſtand ſind, welche die Formen und Geſetze der Natur a priori conſtitutiv beſtimmen; anſtatt, daß nach dieſem es die Natur iſt, welche umgekehrt der reinen Sinnlichkeit und dem reinen Verſtande

stande (quoad potentiam), ihre Formen und Gesetze aufdringt, unter denen sie für den Menschen (actu) erkennbar ist, wobey dem Verstande, nachdem er jene Formen und Gesetze seiner Empfänglichkeit gemäß aufgenommen hat, keine eigenthümliche Anlage weiter zukomt, als sie zu trennen oder zu verbinden, und getrennt oder verbunden unter die synthetische Einheit zu bringen.

§. 279.

Aristoteles wandte also zunächst die logische Theorie auf die Natur, den Inbegriff der Erscheinungen, an, und betrachtete die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung im Verstande eben so als objective Principien der Erkentniß der Dinge, wie er sie im Organon als subjective Principien des Denkens und Erkennens überhaupt betrachtet hatte; oder mit andern Worten, er glaubte die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung in der Natur an sich selbst gegründet, und hielt sich folglich berechtigt, die durch jene bestimmte Erkentniß der Natur für objectiv gültig anzunehmen. Sowohl der damalige Zustand der Naturphilosophie, als seine philosophische Ansicht der Natur selbst, führten ihn auf vier Hauptgesichtspuncte, aus denen die Erforschung der Natur-

principien angeſtellt werden konte und mußte, den phyſiſchen, mathematiſchen, teleologiſchen, und metaphyſiſchen. Hieraus giengen die drey Hauptheile der Ariſtoteliſchen Naturphiloſophie hervor, Phyſik, Mathematik, und Metaphyſik; denn die Teleologie wurde in die Phyſik und Metaphyſik verwebt, da es dem Ariſtoteles nicht gelang, ihr beſonderes Princip im Vernunftvermögen (das regulative Princip der reflectirenden Urtheilskraft) zu entdecken. Die Phyſik betrifft die Principien der Naturerſcheinungen nach ihrer Qualität, ihrer Veränderung und Bewegung; die Mathematik die Principien der Naturerſcheinungen nach ihrer Quantität; die Metaphyſik den letzten Real und Cauſalgrund der Natur überhaupt. Von dieſen drey Disciplinen, welche die eigentliche Ariſtoteliſche Naturphiloſophie ausmachen, ſind unſere heutige empiriſche Naturlehre, die Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte zu unterſcheiden, welche ſich auf eine Charakteriſtik der einzelnen Naturdinge, und der nächſten Urſachen ihrer Beſchaffenheit, einlaſſen, wiewohl Ariſtoteles die letztern mit der erſtern zu einem ganzen wiſſenſchaftlichen Syſteme verbunden hat, da es ſeine Abſicht war, eine vollſtändige Encyklopädie der geſamten damaligen menſchlichen Erkentniß aufzuſtellen.

Ueber

Ueber die Meynung des Ariſtoteles von der Objectivität der Kategorieen in der Natur S. Metaphyſ. lib. VII. ſq. — Seinen Begriff von der Phyſik mit Einſchluß der Mathematik giebt er folgendermaaßen an (De coelo I, 1): Ἡ περι φυσεως επιστημη σχεδον ἡ πλειστη φαινεται περι τε σωματα και μεγεθη και τα τουτων ουσια παθη και τας κινησεις· ετι δε περι τας αρχας, ὁσαι της τοιαυτης ουσιας εισι· των γαρ φυσει συνεστωτων τα μεν εστι σωματα και μεγεθη, τα δ' εχει σωμα και μεγεθος, τα δ' αρχαι των εχοντων εισι. Inzwiſchen trennte A. auch die Mathematik von der Phyſik ausdrücklich. Der Phyſiker und der Mathematiker, ſagt er, haben freylich Größen zu gemeinſchaftlichen Gegenſtänden ihrer Studien; aber auf eine verſchiedene Weiſe. Der Phyſiker betrachtet ſie als Beſchaffenheiten der Erſcheinungen ſelbſt, und ſofern ſie in der Materie ſind; der Mathematiker betrachtet ſie für ſich abſtrahirt von der Materie. Ausc. phyſ. II, 2. — Den Ariſtoteliſchen Begriff der Metaphyſik S. Metaphyſ. IV, 1. ſq. — Vergl. oben §. 257 und die Note.

§. 280.

Um eine Wiſſenſchaft der Natur zu begründen, müſſen die Naturprincipien ausgemit-

mittelt werden, weil von der Erkentniß dieſer die Erkentntniß der Wiſſenſchaft ſelbſt abhängt. In der Methode aber, ſie aufzufinden, muß man vom Allgemeinen ausgehn; denn dieſes iſt uns bekanter, als das Beſondre; es drückt ein Ganzes und Zuſammengeſetztes aus, welches eher aufgefaßt wird; hat man das Ganze erkannt, laſſen ſich die Theile leichter unterſcheiden, und einzeln beſtimmen. Nach dieſer vorläufigen Erinnerung beginnt Ariſtoteles ſeine Phyſik mit einer Cenſur der ältern Philoſopheme über die Naturprincipien. Dieſe beruhten entweder auf metaphyſiſchen Gründen, wie die Behauptungen des Parmenides und Meliſſus; oder auf phyſiſchen, wie die Meynungen der Joniſchen Philoſophen, des Demokrit, Empedokles, und zum Theile des Anaxagoras u. a.; oder endlich auf pſeudophyſiſchen und hyperphyſiſchen, wie die Meynungen der Pythagoreer und des Plato. Durch das metaphyſiſche Raiſonnement jener Eleatiker äußert A. mit Recht werde alle Naturwiſſenſchaft aufgehoben. Iſt die Natur nur Eine ewige unbewegliche Subſtanz, ſo kann nicht mehr von einem Principe der Natur die Rede ſeyn; denn das Princip bezieht ſich immer auf ein anderes, oder mehr Dinge; und mit der angenommenen Unbeweglichkeit der Weltſubſtanz fällt alle Bewegung weg, die doch den Naturerſcheinungen zukomt, mithin

die

die Natur selbst als Princip der Bewegung. Ferner: Der Begriff Ding wird in sehr vielfachem Sinne angewandt, und man muß sich erst über die Bedeutung des Satzes: Alle Dinge sind Eins, verständigen, bevor man ihn unbedingt setzen kann. Begreift man unter dem All der Dinge Substanz, Quantität und Qualität, so lassen sich diese nicht zugleich von dem Eins prädiciren, so daß das Eins bleibt. Auch das Eins selbst wird in verschiedenem Sinne gebraucht; es bezeichnet a) das Stetige b) das Untheilbare c) dasjenige, deßen Wesen unter demselben Begriffe steht. Bezeichnet es das Stetige, so besteht es aus Vielen; denn das Stetige ist ins Unendliche theilbar. Bezeichnet es das Untheilbare, so ist das ον weder eine Größe, noch eine Qualität; dann ist es auch weder unendlich, wie Melissus, noch begrenzt, wie Parmenides behauptete; denn der Grenzpünct ist das Untheilbare, nicht das, was von ihm begrenzt wird. Bezeichnet es dasjenige, deßen Wesen unter demselben Begriffe steht; dann sind Gutes und Nichtgutes einerley, und man kann nicht mehr setzen: Alles ist Eins, sondern es muß heißen: Alles ist Nichts. Aristoteles erwähnt hiebey einer armseeligen Sophisterey des Lykophron, der, um nicht durch das Seyn der Prädicate gezwungen zu werden, mehr Dinge zu statuiren, das Wort Seyn ganz verbannt wissen woll-

wollte. Nach ihm solle man nicht sagen: Der Mensch ist weiß, sondern: der Mensch weißet; eine Sophisterey, die keine Widerlegung verdient. Endlich daß das Eins unbeweglich sey, läßt sich nie beweisen, so wenig wie die Unmöglichkeit der Veränderung. Kann doch ein Theil, z. B. dieses Wasser, sich bewegen, so muß es auch das Ganze, mithin das Eins, können. In dieser letztern Argumentation folgerte A. aus der Sinnenerfahrung, welche die Eleatiker nicht als Beweisquelle gegen Grundsätze a priori anerkannten. Daß den Sinnen nach Bewegung, Veränderung, statt finde, leugneten sie nicht; aber wie sie bey den übrigen Vernunftgrundsätzen, die ihnen unmittelbar evident waren, möglich sey, davon verlangten sie den Beweis, und leugneten die Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Weltsubstanz, so lange derselbe nicht geführt werden konte. Bündiger sind die vorher berührten Aristotelischen Gegengründe.

S. Arist. auscc. phys. I, 1 — 5. Die Censur des Aristoteles von den ältern Philosophemen empfiehlt sich gar nicht durch Ordnung und Deutlichkeit der Raisonnements. Diese sind sehr unter einander gewirret, und man hat Mühe, die Hauptmomente derselben aufzufassen. Einige Stellen scheinen mir verderbt zu seyn z. B. p. 317. D. 318. A. ed. du Vall. Merkwürdig ist auch die Art, wie

wie A. das Falsche in dem Formellen der Schlüsse des Parmenides und Melissus zeigt p. 318. C. so wie noch ein paar andre Raisonnements, deren A. erwähnt, auf offenbaren Fehlschlüssen beruhen p. 319. B. Vergl. Arist. Metaph. I, 3. 4. 5.

§. 281.

Die Vertheidiger physischer (immanenter) Naturprincipien hatten zwey Wege eingeschlagen. Einige nahmen einen Grundstoff (Materie) an, und zwar eines der bestimmten Elemente, Wasser, Luft, (Thales, Anaximenes); oder ein unbestimtes Materiale (Leucipp, Demokrit); die Form aber liessen sie durch zwey entgegengesetzte Principien bewirkt werden, Verdünnung (μανοτης) oder Verdichtung (πυκνοτης); Wachsthum (ὑπεροχη) und Abnahme (ἐλλειψις). Leucipp und Demokrit setzten das Solide und das Leere einander entgegen; jenes als das ον, dieses als das μη ον; dazu nahmen sie die Lage, Gestalt, Ordnung zu Hülfe, als Gattungen des Entgegengesetzten z. B. die Lage oben, unten, vorne, hinten; die Figur gerade, winklicht, cirkelförmig. Andre hingegen nahmen einen chaotischen Grundstoff an, der die Form bereits enthalte, und wo die Existenz

der

der einzelnen Erscheinungen und ihres gegenseitigen Verhältnißes nur durch **Entwickelung** und **Scheidung** (ἐκκρισις) der Contrarietäten erkennbar werde (**Anaximander**, **Empedokles**, **Anaxagoras**). In der Ausführung und Begründung dieser Hypothese unterschieden sie sich von einander. **Anaximander** behauptete einen ewigen Cirkellauf der Natur; **Empedokles** und **Anaxagoras** hingegen eine einmalige Entstehung und Bildung der Dinge; jener aus bestimmten Elementen; dieser aus unendlichen Homoeomerien und Contrarietäten. Die Anaxagorische Meynung von der Unendlichkeit der Homoeomerieen, oder den Satz: **Alles ist in allem gemischt, und alles entsteht aus allem**, verwarf Aristoteles ausdrücklich mit folgenden Gründen: Erstlich: Wenn das Unendliche der Größe und der Qualität nach unerkennbar ist, kann man auch die Dinge nicht erkennen, die hieraus entstehn. Zweytens: Wenn ein Theil eine bestimmte Grösse hat, muß auch das Ganze sie haben; da sich nun die Grösse des Ganzen nicht bestimmen läßt, so läßt sich auch die Grösse der Theile nicht bestimmen. Drittens: Wenn alles in allem **enthalten** ist, und nichts **entsteht**, sondern nur **abgesondert** wird; so kann nicht alles aus allem entstehn, weil die Absonderung einmal ein Ende nehmen muß. Viertens: Im unendlichen Homoeomerienchaos würde unendliches Fleisch, unendliches Blut, u.

s. w.

s. w. seyn; diese mehrern Unendlichkeiten aber würden einander aufheben. Fünftens: Wenn das Chaos ursprünglich **gemischt** war, muß es vorher **geschieden** gewesen seyn; denn es läßt sich keine **Mischung** (μιγμα) ohne eine vorherige **Scheidung** denken (Metaph. I, 7.). Sechstens: Es ist unwahr, daß nicht Dinge von gleicher Form aus einander entstehn könten. Der Schlußsatz des A. ist: es sey besser, weniger und bestimmte Principien anzunehmen, wie **Empedokles** thue.

Arist. ausc. phys. I, 5. Vergl. **Tiedemann's** Geist der specul. Philos. B. I. S. 320. — **Demokrit** brauchte für die Begriffe, Lage, Gestalt, Ordnung, die Wörter ῥυσμον, τροπην, διαθιγην, nach dem Jargon der Abderiten. Met. VIII, 2.

§. 282.

Außer den Philosophen, welche **metaphysische** oder **physische** Principien aufstellten, gab es auch philosophische Parteyen, und zwar die beyden berühmtesten des Alterthums, die **Pythagoreer**, und die **Platonische** Schule, welche auf **pseudophysische** und **hyperphysische** Principien geriethen. Unter einem **pseudophysischen** Principe verstehe ich hier dasje-

nige, welches als ein immanentes angenommen wird, aus Misverstande der wahren Beschaffenheit deßelben, nach welcher es nicht immanent ist und seyn kann. Ein solches statuirten die ältesten **Pythagoreer**, soferne sie die **Zahlen** für Principien zugleich der Materie und Form der Dinge ansahn, wiewohl in der Folge ihr pseudophysisches Princip durch Plato's **Zahlideen**, und durch den Synkretismus der Pythagorischen Zahlenlehre und Platonischen Ideenlehre überhaupt, in ein **hyperphysisches** verwandelt, oder doch mit demselben gereimt wurde. Gegen die ältern Phythagoreer hat **Aristoteles** sehr trifftige Gegengründe vorgebracht, deren einige schon im ersten Theile dieses Lehrbuchs angemerkt sind. Erstlich: Die mathematischen Wesen können nicht die Sinnengegenstände selbst der Materie und Form nach seyn; denn für sich sind sie nur die Grenzpuncte und Theilungen der Substanzen, nicht diese selbst; sie können auch nicht in den Sinnengegenständen enthalten seyn, als etwas real von ihrer Natur verschiedenes; denn sonst würde folgen, daß zweyerley Materien wären, eine sinnliche und eine mathematische; und wenn man materielle mathematische Wesen annehmen wolle, so ließen sich wiederum mathematische Wesen von diesen abstrahiren; und da würde der vorherige Fall derselbe seyn; die mathematischen Wesen sind überhaupt keine Substanzen, son-

sondern nur abstrahirte Begriffe der Grössen. Daher läßt sich auch die Pythagorische Zahlenlehre nicht auf die Erklärung der Naturerscheinungen in Ansehung ihrer Qualität anwenden. Zweytens: Gesetzt man wollte einmal zugeben, daß das Princip der Zahlenlehre angenommen werden könte, wie die Pythagoreer es wirklich annahmen; so ist es doch, eben des vorher angeführten Grundes wegen, mit so viel Schwierigkeiten verbunden, daß es sich durchaus nicht bewähren mag. A. Das Eins, als Princip der Zahlen, kann nicht Princip der Dinge seyn; denn ihm steht die Mehrheit entgegen; es sind hier also zwey Contrarietäten, und diese setzen allemal ein Subject voraus, von dem sie, als Contraria, prädicirt werden; dieses Subject würde also immer vor dem Eins und der Mehrheit seyn. Auch haben die Pythagoreer die geometrische und arithmetische Grösse nach ihren Principien nicht unterschieden. B. Die Einheit läßt sich nicht einmal als Princip der Zahlen beweisen; denn es ist nicht einzusehen, warum nicht die Zweyheit, Dreyheit, eben so gut Princip der Zweyen, Dreyen, sey, wie die Einheit Princip der Einer ist. Eben so wenig läßt sich beweisen, ob die Zweyheit vor den beyden Einern, aus denen sie besteht, hergehe, oder diese vor jener. C. Wäre das Eins Princip der Natur, so treffen dieses Princip nicht nur alle die Gegen-

gründe, die gegen das Eleatiſche Princip ſtreiten; ſondern auch, da es für ein materielles Princip behauptet wird, bleibt dabey alles Immaterielle unerklärt; ein Vorwurf, der ſich dem Eleatiſchen Principe nicht ſo machen ließ. D. Das Eins, als Princip der Natur, iſt durchaus unbeweglich; es enthält keine Cauſſalität in ſich; kann alſo auch nicht Princip der Bewegung und Veränderung ſeyn. E. Die Körper können von dem Orte, in welchem ſie ſich befinden, abgeſondert vorgeſtellt werden; die mathematiſchen Weſen hingegen nicht; wären die lezteren alſo Principien der Körper, ſo wären dieſe nirgends. F. Die Zahlen gehören nicht zu der Form der Dinge, ſondern vielmehr zu ihrer Materie; denn die Art der Zuſammenſetzung der Materie der Dinge macht die Form der Dinge aus; dieſe Form aber iſt nicht die Zahl ſelbſt, ſondern eine Art (Verhältniß) der Zahl. G. Das oberſte Princip muß das Abſolutgute ſeyn, wie auch die Pythagoreer wollten. Das iſt aber das Eins, als Eins, nicht. Wenn auch das Eins das Abſolutgute wäre, ſo würde die Mehrheit das Abſolutböſe ſeyn, und da das Eins zugleich Princip der Mehrheit ſeyn ſoll, ſo wäre es zugleich abſolutgut und abſolutböſe, was ſich widerſpricht.

Ich habe diese Aristotelischen Argumentationen gegen die Pythagoreischen Naturprincipien entlehnt aus Arist. Ausc. phys. II, 2. III, 4. cf. *Simplicii* Comment. ad h. l. Metaphys. I, 5. sq. III, 4. 5. 6. VI, 1. sq. X. 1, sq. vornämlich aber aus Met. XIII, 2. sq. XIV, 1. sq. (aus den beyden letzten Büchern nach der alten Zählung). Wenn man von diesen letztern Büchern behauptet, daß sie nicht zur eigentlichen Metaphysik des Aristoteles, als einem für sich bestehenden Werke gehören, sowie von einigen der vorher citirten angeblich metaphysischen Bücher, daß sie unächt seyen; so leugnet man damit nicht, daß jene Aristotelische Ideen, und diese auch manche der Philosophie des A. gemäße Lehren und Erläuterungen derselben, enthalten.

§. 283.

Eben so lebhaft, wie gegen die Zahlprincipien in dem Sinne, welchen ihnen die ältern Pythagoreer unterlegten, stritt Aristoteles auch gegen die hyperphysischen Principien der Natur, die Plato angenommen hatte. Nach dem letztern waren es, wie oben umständlich dargethan ist, die allgemeinen Begriffe (Ideen), die das Feste und Bleibende in der Erkentniß der Dinge ausdrückten, die selbst ihren Grund in der göttlichen Vernunft hätten, als von wel-

cher ſie der menſchlichen Seele mitgetheilt wären, und nach denen die unbeſtimmte Materie von der Gottheit ihre Form empfangen habe. Die Gottheit war ihm alſo mittelſt der Ideen der Urheber der Form der Natur, und der regelmäßigen Bewegung in derſelben; ſowie hingegen in der Materie der Grund der Contrarietäten, der Veränderung, des Wechſels der Beſtimmungen, des Mangelhaften und Unvollkomnen, lag. Plato verſtand hiebey die Ideen zwar als Subſtanzen (Dinge an ſich), aber nicht außerhalb einer Vernunft, ſondern ſie waren es nur durch die Vernunft. Es iſt wohl offenbar genug, daß Ariſtoteles die Ideenlehre des Plato verkannt habe, vielleicht weil er ſie zu ſehr mit der Pythagoriſchen Zahlenlehre paralleliſirte, und daher die Verwandtſchaft beyder enger fand, als ſie wirklich war; denn unter ſeinen gegen ſie vorgebrachten Gründen ſind nicht alle treffend, indem ſie alle vorausſetzen, daß die Ideen Subſtanzen an ſich ſelbſt ſeyen außerhalb der göttlichen Vernunft, und durch ſich ſelbſt als Cauſſalprincipien wirken, was die Meynung des Plato nicht war. Die Ariſtoteliſchen Gegengründe ſelbſt ſind folgende: Erſtlich: Die Ideen ſind nicht in den Sinnenobjecten enthalten als innere Principien. (Dies giebt Plato ſelbſt zu. Sie ſind durch die formende göttliche Vernunft der Materie mitgetheilt, oder vielmehr die Materie iſt nach ihr

ihnen gebildet). **Zweytens:** Gleichwohl, wenn die **Ideen** von den Sinnendingen abgesondert existiren, können sie nicht die **Realprincipien** der Dinge seyn; denn das Wesen (Reale) des Dinges ist nur das Ding selbst, und nie von ihm getrennt. **Drittens:** Die **Ideen** sind keine **Substanzen**, weil sie keinem einzelnen Dinge zukommen, sondern **mehrern** gemeinschaftlich. Auch wird die **Substanz** von keinem Subjecte **prädicirt**, sondern ist für sich selbst; die **Ideen** werden aber immer von andern Subjecten **prädicirt**. Wären die Ideen Substanzen, so würde ferner Eine Substanz mehr Dinge seyn, und umgekehrt mehr Dinge würden Eine Substanz seyn, was sich widerspricht. **Viertens:** Die Ideen können nicht definirt werden, wenn sie abgesonderte Substanzen sind, so wenig wie die Sinnendinge. **Fünftens:** Die Ideen sind nicht Substanzen actu, sondern bloß potentiâ. Was Substanz actu seyn soll, muß von andern abgesondert seyn, und eine selbstständige Wirksamkeit haben. Die Ideen aber sind nicht actu von den Sinnendingen abgesondert, und auch bloß den einzelnen Sinnendingen komt selbstständige Wirksamkeit zu, nicht den Ideen. **Sechstens:** Das **Eins**, als **Idee**, kann nicht zugleich als Eins, und vielen gemeinschaftlich, vorgestellt werden; denn es müßte zugleich Eins, und zugleich in Vielen, also zugleich untheilbar und

theilbar ſeyn. Siebentens: Plato widerſpricht ſich, indem er behauptet, daß die Ideen von den Individuen abgeſondert ſeyn, und doch die ſpecifiſche und generiſche Verſchiedenheiten enthalten ſollen. Achtens: Die Ideen können nicht Principien der Bewegung ſeyn; denn ſie ſind an ſich ſelbſt etwas Unbewegliches, und haben keine Cauſſalität in ſich. Neuntens: Sie tragen, als objective Principien genommen, nichts zur Erkentniß der Dinge bey, und machen dieſelbe nur ſchwieriger; denn indem man die Idee erkennt, erkennt man das Ding ſelbſt noch nicht, (das unter dem Gattungsbegriffe ſteht); und von manchen Dingen weiß man nicht, ob Ideen von ihnen exiſtiren oder nicht. Zehntens: Meynen, daß die Ideen Muſter (Urbilder) wären, nach denen die Sinnendinge ſich bildeten und ihres Gleichen erzeugten, heißt träumen und dichten (κενολογειν και μεταφορας λεγειν ποιητικας); kein Sinnending richtet ſich in ſeiner natürlichen Wirkſamkeit nach den Ideen; ein Menſch erzeugt den andern, ohne an das Urbild des Menſchen überhaupt zu denken. Eilftens: Die objectiven Ideen des Wahren, Guten und Schönen ſind Phantome.

Metaphyſ. I, 6. VII, 13 ſq. cf. libb. XIII. XIV. In den letztern Büchern der Metaphyſik hat Ariſtoteles die Raiſonnements gegen

gi e die Zahlenlehre mit denen gegen die Platoniſchen Ideen verwebt. Ich habe ſie der größern Deutlichkeit wegen geſchieden. Wenn man die Antiplatoniſchen Gründe unparteyiſch erwägt, ſo fällt das Einſeitige der Beurtheilung bey mehrern derſelben leicht in die Augen, die ſich wegräumen laſſen, ſobald man die Ideen als bloß durch Vernunft vorhanden denkt, nicht hypoſtaſirt außerhalb einer Vernunft. Dahin gehören der zweyte, dritte, vierte, und ſechste Grund. Der achte Grund fällt weg, weil dem Plato das Urprincip der Bewegung die Gottheit war, wobey immer in den Ideen keine Cauſſalität zu ſeyn brauchte, obwohl von dieſer Cauſſalität ſelbſt eine Idee in der göttlichen Vernunft exiſtiren mußte. Aber freylich legte Plato auch den Ideen Objectivität in den Sinnendingen bey; dieſe ſollten wenigſtens unvollkomne Nachbilder der Ideen ſeyn; und bey der Vorausſetzung blieb die Deduction der Ideen als von einer ſolchen Objectivität in den Erſcheinungen, immer unerweislich; ſie ließen ſich weder aus der Erfahrung, noch a priori ableiten. Kömt aber den Ideen die Objectivität in den Erſcheinungen nicht zu, ſo iſt die ganze Ideenlehre allerdings ein Traum, und die allgemeinen Begriffe ſind nur logiſchen Urſprungs und von logiſchem Gebrauche. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. II. S. 230.

§. 284.

Die ſpätern Pythagoreer ſcheinen bey fortgeſetzten mathematiſchen Studien die Natur der mathematiſchen Weſen richtiger eingeſehn zu haben, und dadurch bewogen zu ſeyn, daß ſie die Zahlen nicht mehr als materielle Principien der Erſcheinungen aufſtellten. Theils mußte ihnen die bemerkte Unanwendbarkeit materieller Zahlprincipien zur Erklärung der natürlichen Qualitäten den Unterſchied zwiſchen Quantität und Qualität aufhellen; theils mußte ſie die Differenz zwiſchen arithmetiſchen und geometriſchen Gröſſen aufmerkſam machen, die ihnen doch gewiß bald einleuchtete; und ſo gelangten ſie dahin, die Zahlen als etwas von den Sinnenobjecten ſelbſt Verſchiedenes anzuerkennen. Auf der andern Seite ließ ſich aber auch die innige Beziehung der Begriffe von Zahlen und Zahlverhältnißen zur Sinnenwelt in Anſehung ihrer Quantität nicht ableugnen. Daß die Pythagoreer dieſe für bloße Erzeugniße des Verſtandes, der die reinen Formen der Sinnlichkeit bearbeitet, genommen haben ſollten, war von ihnen noch nicht zu erwarten. Sie dachten ſich alſo die mathematiſchen Weſen, als Subſtanzen beſondrer Art, in einem Cauſſalverhältniße zur Materie, wiewohl nur dem Verſtande erkennbar (intelligible Zahlenwelt). Von dieſer Seite trifft das Syſtem der ſpätern Pythagoreer

reer mit dem Platonischen zusammen. Doch ist der Unterschied zwischen beyden, daß Plato die mathematischen Ideen für bedingt annahm, und die unbedingten Ideen, als die eigentlichen und obersten Erkentnißprincipien, noch von ihnen trennte (§. 193); dahingegen die Pythagoreer sie für unbedingt erklärten, und außer den intelligibeln Zahlprincipien keine andre statuirten; ferner, daß Plato die Ideen durch Vernunft denken ließ; die Pythagoreer aber ihre Zahlprincipien außerhalb einer Vernunft hypostasirten. Diese Unterschiede haben freylich die jüngern Platoniker, und die sogenannten Neupythagoreer, die es darauf anlegten, den Pythagoreismus mit dem Platonismus zusammen zu schmelzen, oft übersehen; was denn auch zu manchen Misverständnißen einiger neuerer Geschichtschreiber der Philosophie Veranlassung gegeben hat. Aristoteles argumentirt gegen die Pythagorische intelligible Zahlenwelt noch bündiger, als gegen die Platonische Ideenlehre; denn der Tadel, welcher sein Raisonnement im Ganzen trifft, sofern es gegen die letztere gerichtet ist, trifft es nicht, soferne es jene widerlegen soll. Ausser seinen bereits erwähnten Gegengründen führt A. auch insbesondre den Beweis, daß es überhaupt weder arithmetische noch geometrische Zahlideale geben könne, abstrahirt von allem Sinnenstoffe, und daß diese noch viel weniger, als bloße Zahlideen, objecti-

jective Realität hätten, mithin die Pythagoreiſche intelligible Zahlenwelt noch erträumter ſey, als die Platoniſche Ideenwelt, da jene ſelbſt ſubjectiv unvorſtellbar wäre. Sollten auch von Puncten, Flächen, u. ſ. w. abſolute Ideen vorhanden ſeyn, ſo müßte es ebenfalls Ideen vom Spazieren gehn, und jeder Art der Bewegung geben, was lächerlich ſeyn würde.

Siehe die unter dem vorhergehenden §. citirten Stellen. — Hr. Pleſſing iſt natürlich ein eifriger Vertheidiger der Uebereinſtimmung der Pythagoreiſchen intelligibeln Zahlenwelt mit der Platoniſchen Ideenwelt. Denn er mußte den Pythagoreismus nach der ſpätern Deutung nehmen, um ihn mit dem Platonismus zu identificiren, und aus dem letztern alles entfernen, was die Harmonie deſſelben mit dem erſtern hindern könte. Ariſtoteles erfährt von ihm eine ſtrenge Rüge, nicht wegen der Einſeitigkeit, womit er die Ideenlehre des Plato beurtheilte, nicht wegen der Unordnung, die durchweg in ſeinen Gegenraiſonnements herſcht, weshalb er allerdings eine Rüge verdient; ſondern weil er nicht von einer und derſelben intelligibeln Welt erzählt, über welche Pythagoras und Plato philoſophirt hätten, vielmehr die Platoniſchen und Pythagoreiſchen Philoſopheme unterſcheidet, und gegen beyde diſputirt, nachdem er ſie vorher verdreht haben ſoll, denn nach ihrer wahren Beſchaffenheit ſoll er auch ſelbſt daran geglaubt, und nichts anders

ders gelehrt haben. Die Vorstellungsart des Hrn. Plessing läßt sich aus dem Obigen leicht würdigen. Vergl. deßen Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums B. II. Th. 1. S. 117 ff., und an mehrern Stellen eben dieses Werks, und im Memnonium. — S. dieses Lehrbuch Th. I. im Abschnitte über die Pythagoreer, und oben §. 198. Sehr unrichtige Meynungen über die Pythagorischen Principien finden sich auch in C. *A. Döderlini* Animadversionibus historico-criticis de *Thaletis* et *Pythagorae* theologica ratione (1750. 8).

§. 285.

Aus der Kritik der Philosopheme seiner Vorgänger über die Naturprincipien zog Aristoteles zuvörderst das Resultat: Alle sind darinn einig, daß die Principien der Dinge einander entgegengesezt seyn müssen, und die Einstimmigkeit aller hierinn scheine selbst den Satz zu bestätigen; es sey gleichsam, als ob die Philosophen durch die Wahrheit deßelben zu seiner Annahme gezwungen wären (ὡσπερ ὑπ' αυτης αληθειας αναγκαζομενοι Ausc. phys. I, 6. p. 322. A. du Vall). Selbst die Eleatiker bey ihrer Hypothese: Alles sey Eins und unbeweglich, machten doch in specieller Hinsicht auf die Welt der Erscheinungen, Oppositа zu Principien, wie Parmenides das Kalte und War-

Warme. Bloß darinn wichen die
von einander ab, daß einige durch
(πρότερα, a priori), andre durch Em
(ὕστερα, a posteriori) erkennbare ent
ſetzte Principien behaupteten, wie das
und Dünne (Thales, Anaximenes),
Gleiche und Ungleiche (Pythagoras),
Warme und Kalte (Parmenides), Fr
ſchaft und Feindſchaft, Verbindung
Scheidung (Anaximander, Anaxago
Empedokles); das Feuchte und Tro
(Heraklit), das Solide und Leere (Leuc
Demokrit, Epikur); das Große und Kl
(Plato). Jene Einſtimmigkeit der Philoſop
in der Theſis: Die Naturprincipien ſind Op
hat auch in der That ihren guten Grund.
ſcheinungen ſind von Natur ſo beſchaffen, daß
jede auf jede wirkt, nicht jede von jeder leidet,
jede aus jeder entſteht, außer etwa zufällig
accidens). Z. B. das Weiße kann nicht
dem Muſikaliſchen entſtehn; ſondern es
ſteht aus dem Nichtweißen, und zwar
dieſem nicht überhaupt (nicht aus allem Nic
weißen), ſondern dem Schwarzen, oder
Mittelfarbe. Das Muſikaliſche entſteht
dem Nichtmuſikaliſchen, nicht wiederum
Allem, was etwa nichtmuſikaliſch heißen
ſondern ἐξ ἀμουσου, oder aus einem Et
was zwiſchen dem Muſikaliſchen und Nic
ſikaliſchen in der Mitte liegt. Eben ſo

[illegible] anſtatt daß eine Er-
[illegible] Principien, nach dem
[illegible], auf Täuſchung be-
[illegible] Gegenſatzes nach),
[illegible], dürfte man glau-
[illegible]incipien hinlänglich
[illegible]ſatz bewirkten. Al-
[illegible]cht Principe der Er-
[illegible]er Materie. Ei-
[illegible]ſt nicht der andern
[illegible] aus der Nichtſub-
[illegible], oder dieſe in jene
[illegible]d Feindſchaft brin-
[illegible]ander ſelbſt hervor,
[illegible]ſelbſt; ſondern beyde
[illegible] Wirkungsverhält-
[illegible]as, in Beziehung
[illegible]ſamkeit entgegen-
[illegible]e iſt alſo noch ein
[illegible]ſes ſchon eine alte
[illegible]merkt, daß das
[illegible]das Eine (das
[illegible]Naturdinge ſeyen.
[illegible]leiden, und die
[illegible]cken; einige ſpä-
[illegible]das Gegentheil,
[illegible]andern beyden
[illegible]ſen. Dem ſey
[illegible]muß man noch-
[illegible] Erſcheinungen
[illegible]ſta-

[illegible] auch
[illegible] Mat
[illegible] dieſe
[illegible] Wir
[illegible] hält,
[illegible]ten.
[illegible] entgegen
[illegible]ten Nam
[illegible] Unharmon
[illegible] gehn.
[illegible] zwiſchen de
[illegible] poſitis z. B.
[illegible] und Weiß.
[illegible] hervor: Alle
[illegible]che, ſind Op
[illegible]ſitis, und ge
[illegible] Principien
[illegible] ſeyn.

Ariſt. Auſc.
ad h. l. c.
hier, wie
Satz des W
bloß der Log
ſondern auch
kennens) auf
fand in der
ſtehn und
ſelben bewirkte.
ſeyn, und nicht
Gleichwohl iſt

ein besonderes Princip, die Privation, das nicht der Materie einwohnte, sich nur per accidens mit ihr verbinden konte, und blos mit der Form im contradictorischen Gegensatze stand. Freylich hat auch der Aristotelische Begriff der Urmaterie seine Schwierigkeiten, wie sich bald bey der Entwickelung des Aristotelischen Begriffs der Substanz ergeben wird. Aber die Vorstellungsart des Aristoteles war doch allemal philosophischer, von Widersprüchen freyer, als die Platonische. Drittens: Die Form (εἶδος), die Aristoteles als Princip der Erscheinungen statuirte, war ein immanentes Naturprincip, ein bestimmendes bildendes Vermögen, dem er die Möglichkeit der Negationen zur Bedingung machte, oder in seiner Kunstsprache das Princip der Privation entgegengesetzte, weil ohne dies Princip kein wirksames Vermögen der Bildungen, kein Entstehn und Vergehn der Erscheinungen, das doch Thatsache der Erfahrung war, sich denken ließ. Hingegen die Form (der Inbegriff der Ideen im göttlichen Verstande), welche Plato als Princip der Erscheinungen aufstellte, war ein hyperphysisches Princip, das nicht die Ursachen der Erscheinungen ausdrückte, sondern nur die Begriffe, nach denen die oberste Ursache die Materie zu Erscheinungen schuf. Hätte Jemand dem Plato, wie Lessing einem neuern Supernaturalisten, gesagt, "er wolle sich die Natur natürlich erklärt ausgebeten haben", so würde er nicht haben antworten können, was

was Aristoteles sehr wohl konte. Man irrt sich also in dem Charakter beyder Philosophieen, der Platonischen sowohl als der Aristotelischen, wenn man glaubt, daß sie sich in den Principien der Naturwissenschaft im Wesentlichen nicht unterschieden hätten, und vorzüglich, wenn man das εἶδος des Aristoteles mit dem Platonischen Ἓν των ἰδεων für identisch hält, wie z. B. unter den Neuern Hr. Plessing. S. Versuche über die Philos. des ältesten Alterthums B. II. Th. 1. S. 294.

§. 288.

Die Principien **Materie**, **Form**, und **Privation**, zusammen in ihrem gegenseitigen Real und Caussalverhältniße gedacht, machen die **Natur** überhaupt aus. Die Dinge bestehn entweder durch **Natur**, oder durch andere Principien. Die Urmaterie oder das Substrat der Erscheinungen, kann nicht die **Natur** seyn, wie **Antiphon** wollte, der die Formen für bloße Accidenzen erklärte. Denn wir legen auch das **Princip der Formen** der **Natur** bey. Eine Erscheinung empfängt nach unsrer Vorstellungsart ihre **Natur** nicht eher, als bis der bey ihr zum Grunde liegende **Stoff** die **Form** angenommen hat. Auch ist bey der Erscheinung die **Form** nicht **wirklich** von der Mate-

rie trennbar, ſondern nur im Begriffe. Mithin iſt die Natur dasjenige Princip, wodurch die Materie zur Annahme der Form beſtimt wird, oder das Verhältniß der Form zur Materie, durch welches bey der zugleich ſtatt findenden Privation das Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen möglich wird. Die Materie iſt alſo ein eben ſo nothwendiges Beſtandſtück der Natur, wie die Form; doch iſt die letztere das edelſte und weſentlichſte Beſtandſtück, weil die Materie nur ein mögliches Ding (ens potentiâ) iſt, welches durch die Form erſt zur Wirklichkeit gelangt (ens actu wird). Man kann die Natur in einem weitern und einem engern Sinne nehmen. In jenem iſt ſie das Princip des Seyns und Werdens überhaupt, und da umfaßt ſie auch die Kunſt. In dieſem iſt die Kunſt von ihr ausgeſchloſſen, und ein Ding beſteht und wirkt nur durch Natur, ſofern ihm ein unmittelbares Princip der Wirkſamkeit zukommt, und dieſes ſich äußert; dahingegen das Princip der Wirkſamkeit in einem Kunſtproducte dieſem nur mittelbar zukommt, und mittelbar ſich thätig erweiſt. Ein Baum hat das Princip der Wirkſamkeit unmittelbar in ſich, und erzeugt vermöge deſſelben Blätter und Früchte; ſofern beſteht und wirkt er durch Natur; wird das Holz des Baumes zu einem Seſſel verarbeitet, hängt ſeine Beſchaffenheit, als Seſſel, von einem Principe außer ihm ab; das

Holz

Holz als Seſſel beſteht und wirkt durch Kunſt.

Ausc. phyſ. II, 1. Metaph. XII. init. Vergl. auch zur Beurtheilung des Inhalts der folgenden §§. Kant's Kritik der Urtheilskraft S. 263 ff.

§. 289.

Bey der **Natur** im weitern Sinne laſſen ſich an ihren Individuen vier Arten der **Gründe** und **Urſachen** unterſcheiden: a) die **Materie**, woraus eine Erſcheinung wird; b) die **Form**, welche den Begriff der Erſcheinung beſtimmt; c) die **wirkende Urſach** (cauſſa efficiens); d) die **Endurſache** (cauſſa finalis, Urſache nach einem vorhergehenden Vernunftbegriffe vom Zwecke). Die Lehre des A. über den Charakter der Materie und Form iſt vorher erörtert; es iſt alſo zunächſt ſeine Vorſtellungsart von **wirkenden** und **Endurſachen** überhaupt zu entwickeln. Die **wirkende Urſache** iſt das Princip des Entſtehns oder Aufhörens einer Erſcheinung, als ſolcher. Sie kann bloß der Möglichkeit nach (potentiâ) ſtatt finden; dann iſt ſie nicht mit der **Wirkung** verknüpft; ſie kann aber auch an ſich erweiſen, und dann iſt ſie von der **Wirkung** unzertrennlich. Sie kann ferner nä-

nähere (cauſſa proxima), oder entfernte Urſache (remota) ſeyn; ſie kann für ſich (per ſe), oder zufällig (per accidens) wirken; ſie kann allgemeine oder beſondere Urſache ſeyn. Von Einer Wirkung kann es mehr Urſachen geben, ſo wie Eine Urſache mehr, und auch entgegengeſetzte, Wirkungen haben kann. Bey Aufſuchung der Urſachen muß man zur letzten hinaufgehn; aber ein Fortſchritt ins Unendliche hebt alle Naturwiſſenſchaft auf. Ariſtoteles berührt hier auch den von ältern Philoſophen geführten Streit, ob Glück (τυχη, fortuna) und Zufall (το αυτοματον, caſus) zu den Natururſachen zu rechnen ſeyen. Einige hatten es geleugnet, und alles aus beſtimten Urſachen erklären wollen; andere hatten dem Zufalle die ganze Natur übergeben, wie z. B. die Atomiſten. A. verwarf beyde Meynungen, und betrat einen Mittelweg. Freylich können Dinge und Begebenheiten, die gewöhnlich, oder immer, oder nothwendig, ſich ereignen, ihren Urſprung nicht dem Glücke oder Zufalle verdanken; aber dieſes gilt nicht von allen Ereignißen, und folglich ſind Glück und Zufall vorhanden. Wenn etwas unerwartet und gegen Abſicht geſchieht, heißt es ein Zufall; begegnet er einem vernünftigen Weſen, und hat er Einfluß auf deßen Glückſeeligkeit, ſo iſt er Glück oder Unglück; alſo das Glück iſt immer ein Zufall, allein der Zufall iſt nicht immer ein Glück. Aus die-

diesen Begriffen erhellt nun auch, daß Glück und Zufall nicht erste Ursachen der Natur seyn können; denn sie setzen immer schon Ursachen voraus, durch welche sie selbst wirklich werden.

Ausc. phys. II, 4. 5. 6. Aristoteles argumentirt hier unter andern auch gegen die Kosmopöe des Empedokles, der den Zufall dabey eine Hauptrolle spielen ließ.

§. 290.

Daß der Mensch nach Vernunftbegriffen von Zwecken handeln könne und gewöhnlich handle, und daß diese Begriffe unmittelbar seine Wirksamkeit bestimmen, war eine Thatsache des Bewußtseyns, welche die Philosophen nicht bezweifeln konten. Aber ob die Natur außer dem Menschen bey ihrer Wirksamkeit Endzwecke verfolge, war nicht so entschieden. Es gab philosophische Parteyen, welche eine selbstständige Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Thätigkeit leugneten, entweder, weil sie gewissermaaßen die Natur (die Sinnenwelt) aufhoben, wie die Eleatiker, oder es mit dem Systeme des Zufalls hielten. Aristoteles ist Vertheidiger eines objectiven Princips der Naturzweckmäßigkeit, ohne doch die Existenz deßelben hinlänglich zu begründen und begreiflich

zu

zu machen; er folgerte es geradezu aus der Analogie der Naturerzeugniße mit den Kunſtproducten, und der Natur, als Bildnerinn, mit der Kunſt, ohne ſich weiter nach der Möglichkeit deßelben zu erkundigen. Die Naturerſcheinungen können weder nothwendig ſo ſeyn, weil dieſe Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung durchweg eintritt, noch können ſie zufällig ſo ſeyn, weil ſie entweder nothwendig, oder doch gewöhnlich, auf dieſelbe Art erfolgen. Die Spinne macht ihr Gewebe, die Schwalbe ihr Neſt, die Ameiſe ſammelt ihren Vorrath, zwar ohne Vernunft, und alſo ohne Idee von Zwecken, bloß nach einem natürlichen Triebe, aber doch zu Zwecken, und dieſe Naturtriebe richten ſich immer im Weſentlichen nach derſelben Regel. In der Wirkſamkeit der Natur hier iſt die Aehnlichkeit mit der Wirkſamkeit der Kunſt unverkennbar. Nicht minder beſtätigt die Erfahrung den Cauſſalzuſammenhang nach Zwecken (nexus finalis) im ganzen Univerſum. Die Natur muß alſo in ihren Producten einen Zweck beabſichtigen, und hiezu muß eine Anlage in ihr vorhanden ſeyn, ob ſie gleich ihren Zweck zuweilen verfehlt, wie bey den Misgeburten, von denen aber doch keine Inſtanz gegen ihr Princip der Zweckmäßigkeit hergenommen werden mag, da ſie außer der Naturregel ſich ereignen, und die Natur ſie niemals als ſolche beabſichtigt; denn die Misgeburten entſtehn nur, wenn die Natur

in

in ihrer eigenthümlichen vollkomnen Wirksamkeit gehindert wär. Daraus, daß die Natur keiner Ueberlegung fähig (vernunftlos) sey, fließt nicht, daß sie nicht nach Zwecken wirke. Auch die Kunst überlegt nicht immer, und wirkt nichts desto weniger zweckmäßig. Die Kunst ahmt der Natur nach; und ergänzt, was diese unvollendet läßt. Ueberhaupt, da man doch einmal der Kunst Zweckmäßigkeit in ihren Wirkungen zugestehn muß; warum will man sie der Natur absprechen?

Aristoteles hatte nach seiner Ansicht gar nicht Unrecht darinn, daß er der Natur Zweckmäßigkeit beylegte. Er irrte in dem wahren Charakter und der Quelle des Princips derselben. Dieses ist kein constitutives Princip der Erkentniß, noch weniger ein objectives Princip der Natur außer uns, wofür es Aristoteles hielt; sondern lediglich, wie Kant dargethan hat, ein regulatives Princip unserer reflectirenden Urtheilskraft, um die besondern Erfahrungen, welche nicht durch allgemeine Naturgesetze bestimt sind, unter Regeln zu bringen; ein Princip, welches zwar nicht in der Erfahrung gegeben ist, sich aber doch nach der Erfahrung richten muß, wovon der objective Grund unerforschlich ist. Wir sehen uns genöthigt, die Natur so zu beurtheilen, als ob ein Verstand nach Begriffen von Zwecken in ihr und durch sie wirksam sey. Weil Aristoteles die wahre Abkunft und Gültigkeit des Princips der teleologischen Be-

urtheilung verfehlte, so konte er wohl das Unverträgliche des Fatalismus und Casualismus mit der Analogie der Naturerzeugnisse zu Kunstproducten darthun; aber er konte doch seine dogmatische Behauptung von dem objectiven Principe der Zweckmässigkeit der Natur auch nicht gegen Anfechtungen bewähren. Denn als Intelligenz konte er die Natur nicht darstellen, ohne wiederum der Erfahrung zu widersprechen, und eine Künstlerinn Natur, die nach Zwecken handelt, ohne der Idee von Zwecken fähig zu seyn, blieb demnach immer ein Begriff, deßen reale Möglichkeit bloß durch einen Machtspruch zu behaupten, aber nie zu erweisen war. Uebrigens muß man die Aristotelische Teleologie von der Sokratischen, Stoischen und Platonischen wohl unterscheiden. Sokrates und die Stoiker verweilten mehr bey der äußern (relativen) Zweckmäßigkeit der Naturdinge; zum Princip derselben erhoben sie unmittelbar die Weißheit des göttlichen Verstandes; sie setzten es also nicht, wie A., in die Natur selbst. Das letztere that auch Plato nicht, wiewohl er doch schon größere Aufmerksamkeit auf die innere Zweckmäßigkeit der Naturdinge wandte, die den Aristoteles, wie es bey seiner ungleich ausgebreitetern Naturkunde, und seiner tiefer ins Detail der Natur eindringenden Forschung, zu erwarten war, ganz vorzüglich und fast ausschließend beschäftigte. — S. Arist. Ausc. phyc. II, 7. 8. Simplic. ad h. l. Metaph. VII, 7. XII, 4. Es sey mir erlaubt, hier folgende Worte des A. selbst aus der

der ersten Stelle beyzufügen: Και επει ἡ Φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε αὐτη, του τελους δε ἑνεκα τα αλλα, αὐτη αν ειη ἡ αιτια ἡ ἑ ἑνεκα. Ἁμαρτια δε γιγνεται και εν τοις κατα τεχνην. Εγραψε γαρ ουκ ορθως ὁ Γραμματικος, και εποτισεν εκ ορθως ὁ ιατρος το Φαρμακον· ὡστε δηλον, ὁτι ενδεχεται και εν τοις κατα Φυσιν. Diese Entschuldigung der Misgeburten beweist die vollkomne Parallelle, in welche A. die Natur in teleologischem Betrachte mit der Kunst setzte. Der Grammatiker kann sich verschreiben; so kann sich auch die Natur versehen.

§. 291.

Es giebt auch in der Natur ein Nothwendiges. Dieses läßt sich in das absolute und hypothetisch Nothwendige sondern; jenes wird durch die Materie bestimt; dieses durch den Zweck der Form und den Begriff deßelben. So ist eine absolute physische Nothwendigkeit bey Erbauung eines Hauses, daß die schweren Theile, Steine, Erde, als Fundament, unten, die leichtern z. B. das Holzwerk, oben sind; hingegen die hypothetische Nothwendigkeit, wie ein Haus erbaut werden müsse, hängt von der

Abſicht ab. Dieſe hypothetiſche Nothwendigkeit iſt für die Natur die merkwürdigſte, weil der Begriff der zweckmäßigen Form die beſtimmende Urſache der Bildung der Materie iſt, nicht umgekehrt die Materie Urſache der zweckmäßigen Form, ungeachtet doch immer auch auf die Materie Rückſicht genommen werden muß. Die phyſiſche Nothwendigkeit iſt der logiſchen gleich. Iſt der Zweck gegeben, ſo muß dieſem das Naturding, welches ihm gemäß ſeyn ſoll, nothwendig entſprechen; oder der Begriff deßelben wird aufgehoben. Mit andern Worten: Die Natur kann den nothwendigen Denkgeſetzen nicht widerſtreiten.

Arist. ausc. phys. II, 9.

§. 292.

Wenn die **Natur** das Princip der **Bewegung** und **Veränderung** iſt, oder in der gegenſeitigen Wirkſamkeit der Materie, Form und Privation beſteht, ſo bedarf die **Bewegung** ſelbſt, auf welcher alle **Veränderung** beruht, noch einer genauern Unterſuchung; denn die Natur bleibt noch immer unerklärt, ſo lange die Bewegung unerklärt iſt. **Ariſtoteles** hat die Wichtigkeit des Problems, welches die Bewegung dem Forſcher darbietet, in ihrem ganzen Umfange eingeſehen, und er hat auch al-

len

len seinen Tiefsinn aufgeboten, um die Wißbegierde zu befriedigen. Die Lehre von der Bewegung, als Gegenstande der Physik und Metaphysik, hat in den gangbaren Systemen nach ihm bis auf das Kantische, keine Erweiterungen und Berichtigungen erhalten. Man hat nur fortgefahren, die abweichenden Vorstellungsarten darüber zu verfechten. Es kam dem A. zuvörderst darauf an, den Gang der Untersuchung vorzuzeichnen. Sie mußte betreffen: a) den Begriff der **Bewegung überhaupt**; b) ihre **nothwendigen und allgemeinen Bedingungen**; c) die, verschiedenen **Arten der Bewegung** und ihre allgemeinen **Gesetze**; d) die **Gründe** der **Bewegung** in den **Naturprincipien** und dem gegenseitigen Verhältniße derselben; e) den **letzten** und **obersten Grund der Bewegung** (motorem primum). Was zunächst den Begriff der **Bewegung überhaupt** anlangt, so hat ihn A. folgendermaßen entwickelt und festgestellt: **Erstlich**: Alle **Bewegung** (κινησις) setzt ein **Bewegendes** (κινητικον) und ein **Bewegliches** (**Bewegtes**, (κινητον) voraus. Sie ist also ein **Verhältnißbegriff** (ἐκ των προς τι, ad aliquid). **Zweytens**: Alle Bewegung kann sich nur auf **vorhandene Dinge** beziehen (Ουκ ἐστι κινησις παρα τα πραγματα). Denn alles, was bewegt (verändert) wird, bezieht sich entweder auf die Substanz, oder die Grösse, oder die Qua-

lität oder den Ort. Soviel Kategorieen des Dinges, als ſolchen, es giebt, ſo viel Arten der Bewegung giebt es auch; außerdem aber kann es keine Bewegung weiter geben. Ein Etwas (Subſtanz) hat entweder dieſe Beſtimmung (Form), oder es hat dieſe Beſtimmung nicht (Privation); es hat dieſe Gröſſe oder nicht, iſt z. B. entweder vollendet, oder unvollendet; es hat dieſe Qualität, oder nicht, iſt z. B. weiß oder ſchwarz; es hat dieſe oder jene Richtung im Raume, nach oben oder nach unten, leicht oder ſchwer; alles dieſes beruht auf Bewegung; allein die Bewegung iſt auch nur unter dieſen Kategorieen des Dinges möglich. Drittens: Die Bewegung überhaupt iſt das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende Ding, ſoferne es zur Wirklichkeit übergeht. (Ἡ τὸ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστι). Die Veränderung iſt der Uebergang des möglich Veränderlichen zum wirklich Veränderlichen, ſoferne der Uebergang geſchieht. Viertens: Ein Ding exiſtirt entweder der Möglichkeit nach (potentiâ), oder der Wirklichkeit nach (actu). Ariſtoteles nennt ein Ding, ſoferne es das Princip der Bewegung in ſich hat, eine Entelechie (τὸ ἐντελὲς ἔχον, welches das vollſtändige Princip des Uebergangs vom möglichen zum wirklichen Seyn beſitzt). Iſt ein Ding bloß der Mög-

lich-

lichkeit nach vorhanden, komt ihm keine Entelechie zu; da iſt es nur Ding κατα δυναμιν; ſoll es aber wirklich werden, alſo ein Ding κατ' ενεργειαν, es ſey nun, daß es an ſich ſelbſt Beſtimmungen und Veränderungen hervorbringe, oder an andern Dingen, kann dieſes nicht ohne Entelechie geſchehn, die in ihm vorhanden ſeyn muß. Denn dieſe iſt das Princip, wodurch das bloße Vermögen (δυναμις, potentia, die Möglichkeit zu ſeyn und zu werden) in die Wirklichkeit (ενεργειαν, actum) übergeht. Fünftens: Es muß ſich hiebey ereignen, daß in Hinſicht auf verſchiedene Beſtimmungen, die ein Ding zugleich haben könte, es zugleich bloß Ding κατα δυναμιν, und Ding κατ' ενεργειαν iſt. Z. B. das Waſſer, welches erwärmt (mithin bewegt und verändert) wird, iſt Ding κατ' ενεργειαν, ſoferne es einen gewißen Grad der Wärme erreicht hat, und da ſetzt es auch eine innere oder äußere Entelechie voraus; ſoferne das Waſſer aber noch eines höhern Grades der Wärme fähig iſt, iſt es zugleich Ding κατα δυναμιν, und ſetzt inſofern keine Entelechie voraus. Hieraus fließt das Reſultat: daß zu jeder Bewegung, wodurch aus einem Dinge κατα δυναμιν ein Ding κατ' ενεργειαν wird, das Ding κατα δυναμιν eine nothwendige Bedingung ſey; daß alſo das Vermögen (δυναμις) zwar nie Wirklichkeit (ενεργεια) werden könne ohne Entelechie, daß aber

auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) vorausſetze. Denn alle Entelechie iſt nur Princip des Ueberganges aus dem Möglichen zum Wirklichen. Sechstens: Die Bewegung findet in beyden ſtatt, ſowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verſchiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieſes nimmt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen, der Form iſt Bewegung (actus).

Unſtreitig gehören die hier erläuterten Begriffe zu den ſchwerſten und dunkelſten in der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſo wie ihr Gegenſtand ſelbſt zu den innerſten Geheimnißen des Mechanismus der Natur gehört. Der Begriff der Entelechie insbeſondre iſt häufig misverſtanden worden. Man dachte ſich nicht ſelten ein teleologiſches Princip darunter, und wurde hiezu durch eine unrichtige Etymologie des Wortes verleitet, das man in το τελος εχον auflöſte, anſtatt daß es in το εντελες εχον aufgelöſt werden muß. Noch öfter hat man die Ariſtoteliſchen Begriffe der δυναμις, ενεργεια, und εντελεχεια verwechſelt und verwirrt; oder man hat wohl gar dem A. ſelbſt eine Verwirrung derſelben, und eine Zweydeutigkeit in ihrem Gebrauche, ſchuld gegeben, wie noch neuerlich Hr. Tiedemann (Geiſt der ſpec. Phil. B. II. S. 267). Alle drey Begriffe

griffe ſind vom A. gleichwohl ſcharf geſondert worden. Im Gebrauche derſelben war freylich eine ſcheinbare Verwechslung nicht zu verhüten; man darf aber nur jeden für ſich nach ſeinen eigenthümlichen Merkmalen genau gefaßt haben, ſo verſchwindet aller Anſchein von Zweydeutigkeit. Damit ein Ding wirklich werde, muß ein urſprüngliches Vermögen dazu vorhanden ſeyn. Dieſes Vermögen iſt δυναμις, potentia. Es iſt an ſich ſelbſt nur denkbar, nicht empfindbar, nur ein mögliches Ding, nicht ein wirkliches. Der Möglichkeit des Dinges, die auf ſeinem urſprünglichen Vermögen beruht, folgt die Wirklichkeit deßelben, welche ſich auf ſein bloßes Daſeyn, oder auch auf ſein Handeln, beziehn kann. Dieſe Wirklichkeit deßelben iſt ενεργεια, actus. Sie iſt empfindbar. Das mögliche Ding könte aber nie ein wirkliches werden, ohne daß das Vermögen zur Wirklichkeit übergienge. Das Princip des Uebergangs des Möglichen zum Wirklichen iſt die Entelechie. Dieſe befaßt alſo gewißermaaßen beydes, Möglichkeit und Wirklichkeit, indem ſie beyde in der Zeit verknüpft, und ein Continuum aus ihnen bildet. Die Verknüpfung der Möglichkeit und Wirklichkeit heißt Bewegung. Die Entelechie iſt demnach das Princip der Bewegung. S. Ariſt. ausc. phyſ. III, 1. 2. 3. Metaph. IX. 1. XI, 9 ſq. Es werden über dieſe Materie noch in der Erörterung der Metaphyſik des Ariſtoteles einige Erläuterungen vorkommen. Hier

war es vorerſt nur um den Begriff der Bewegung überhaupt zu thun.

Ariſtoteles hat bey der Beſtimmung dieſes Begriffes mehrere Verſehn begangen, und ihn dadurch unhaltbar gemacht. Seine Definition der Bewegung iſt eine Cirkeldefinition; denn, wenn Bewegung der Uebergang des Möglichen zum Wirklichen ſeyn ſoll, ſo iſt damit die Bewegung durch die Bewegung erklärt. Ferner Ariſtoteles trennte den Begriff der Bewegung nicht ſorgfältig genug von dem Begriffe der Veränderung, ob er gleich den Unterſchied ahndete, und auch zuweilen ſogar auf ihn hindeutet. Er machte die Bewegung zum Gattungsbegriffe, ſtatt daß er die Veränderung dazu hätte erheben ſollen. Bewegung iſt eigentlich nur Veränderung des Orts im Raume. Ein Ding kann ſich im Raume bewegen, ohne weiter, als dem Orte nach, verändert zu werden; und es kann umgekehrt verändert werden ſeiner Subſtanz und Qualität nach, ohne ſich im Raume zu bewegen. Dieſe Verwechſlung der Begriffe Veränderung und Bewegung wurde auch Urſache, daß er in ſeiner Definition der Bewegung eigentlich die Veränderung definirte, nicht die Bewegung. Endlich A. verſtand unter der Entelechie ein objectives den Naturdingen real einwohnendes Fundament der Kräfte, wofür ihm die Erfahrung gleichwohl nie einen Beweis liefern konte, die nur ein Mannichfaltiges der Erſcheinungen, allein kein Cauſſalitätsver-

verhältniß derselben, zeigt. Ob er gleich die Begriffe Thätigkeit, Leiden, unter die Kategorieen zählte, mithin auch wohl dem obern Begriffe Kraft denselben Ort im reinen Verstande anwies, so fand er doch die Wurzel dieser Begriffe nicht im reinen Verstande, sondern in den Objecten gegründet; statt daß sie alle bloß Prädicabilien der Kategorieen der Caussalität und Gemeinschaft sind; denen zwar die Erfahrung Inhalt giebt, die aber doch nicht aus der Erfahrung entspringen. Für die Kritik des Aristotelischen Begriffes vom objectiven Möglichen (ens potentiâ) und Wirklichem (ens actu) ist hier noch nicht der Ort. Sie werden vom A. umständlicher in der Metaphysik erörtert, wo er hingegen seine Theorie der Bewegung nur kurz recapitulirt. Die Streitigkeiten über die Lehre von der Bewegung hat unter den neuern Geschichtschreibern der Philosophie keiner scharfsinniger auseinandergesetzt, als Bayle in mehrern Artikeln seines Wörterbuchs z. B. Art. *Zenon*.

§. 293.

Die **Bewegung** drückt ein Continuum aus; als solches kann sie endlich oder unendlich seyn; es ist daher erfoderlich, den Begriff des **Unendlichen** überhaupt zu erwägen. Ohnehin hängt derselbe mit dem Begriffe der Na-

tur nach ihrer Quantität und Qualität, und mit der Vorſtellung der Zeit zuſammen, ſo daß er in der Phyſik gar nicht übergangen werden darf. Schon die ältern Philoſophen, bemerkt Ariſtoteles, haben den Begriff des Unendlichen auf mannichfaltige Weiſe zur Naturerklärung angewandt. Die Pythagoreer gaben dem Gleichen (der Materie) die Unendlichkeit; Plato legte dem Großen und Kleinen, und auch den Ideen, Unendlichkeit bey; beyde hielten alſo, wie A. es beſtimmt, das Unendliche ſelbſt für ein poſitives Etwas (ουσιαν), nicht für das Accidens eines Etwas (ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον). Die Vertheidiger immanenter phyſiſcher Principien, wie die Joniſchen und einige andere Philoſophen, führten entweder das Unendliche auf ein beſtimmtes Element zurück, leugneten aber die Unendlichkeit der Elemente ſelbſt; oder ſie behaupteten die Unendlichkeit der Elemente, wie Anaxagoras die Unendlichkeit der Homoeomerien, und Demokritus die Unendlichkeit der Geſtalten der Grundkörperchen, welche durch gegenſeitige Berührung ſich entwikkelten (εκ της πανσπερμιας των σχηματων της ἀφης συνεχες το απειρον ειναι). Andere nahmen das Unendliche für ein Princip an, das unentſtanden, unvergänglich, alles enthaltend und regierend, ein göttliches Weſen ſey, ohngefähr ſo, wie Henricus Morus ſich den

Raum

Raum dachte (Enchirid. Metaphys. cap. 6.). Man kann das Unendliche sich vorstellen, und die Geschichte der Philosophie documentirt diese Vorstellungsarten, als Zeit ohne Anfang und Ende, als unendlich theilbare Grösse, als ewiges Entstehn und Vergehn, als einen Verstand, der das Unendliche denkt, als unendlichen Raum jenseit der Himmel (der Sinnenwelt), der, wenn er einen unendlichen Körper möglicherweise befassen kann, ihn wirklich befassen wird, weil bey ewig vorhandenen Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit einerley sind. Eine Untersuchung dieser Vorstellungsarten und ihrer Gültigkeit kann aber erst den wahren Begriff des Unendlichen und seine Anwendbarkeit feststellen, und damit Kriterien zur Beurtheilung der obigen Philosopheme über das Unendliche gewähren. Das Wort Unendlich wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Es bedeutet: a) dasjenige, was sich nicht messen läßt, weil es kein meßbarer Gegenstand ist. So kann man die Stimme nur hören, aber nicht sehen; b) dasjenige, was sich zwar messen läßt, aber ein endloses Maaß hat, z. B. der unendliche Raum; c) dasjenige, was sich kaum messen läßt. (Diese Bedeutung ist nur dem gemeinen Sprachgebrauche eigen, und hat keine philosophische Gültigkeit); d) was sich messen läßt, aber seiner Natur nach keinen wirklichen Grenzpunct (actu) hat; z. B. der Cirkel; e)

was

was einer unendlichen Addition und Diviſion fähig iſt, wie arithmetiſche und geometriſche Gröſſen. In der erſten Bedeutung, iſt das **Unendliche** mit dem Unbeſtimbaren der intenſiven Qualität, wie z. B. dem realen Grade einer Empfindung, der nie = o werden kann, identiſch, und gehört nicht hieher. Das Unendliche muß als ſolches ein meßbarer Gegenſtand ſeyn. Das Unendliche in der dritten Bedeutung, um die Beſtimmung dieſer zu anticipiren, beruht theils auf einer willkührlich conſtruirten Figur, theils ſetzt es den Begriff des **Unendlichtheilbaren** voraus, und hängt von demſelben ab; es komt auf die Gültigkeit des leztern an. Alſo blieben nur die zweyte und lezte Bedeutung des Unendlichen, der **unendliche Körper**, und die **unendlichen arithmetiſchen** und **geometriſchen** Gröſſen, zu erläutern übrig. Hierüber hat Ariſtoteles nachſtehende Lehren feſtgeſetzt: **Erſtlich**: Ein **reales Unendliches** (actu), das von der **Körperwelt** verſchieden wäre, kann es nicht geben. Denn entweder wäre es eine **Subſtanz**, weil alle ſinnliche Prädicate von ihm getrennt ſeyn ſollen, und da wäre es untheilbar, was dem Begriff des Unendlichen widerſpricht, das gemeſſen oder getheilt muß werden können; oder es wäre ein **Accidens**, und da wäre es nicht **unendliches** Princip, ſondern dasjenige wäre es, dem es als Accidens inhärirte. **Zweytens**: Ei-

Einen **unendlichen Körper** kann es auch nicht geben; denn jeder Körper ist durch seine Fläche begrenzt. Eben so wenig kann eine unendliche Körperwelt der Zahl nach existiren; denn jede Zahl ist bestimmbar; das Unendliche, als solches, ist unbestimmbar. Auch die Elemente, aus denen der Körper zusammengesetzt wird, können nicht unendlich seyn; weder alle, weil sich mehr Unendlichkeiten nicht mit einander vertragen; noch eines derselben, weil es sonst vermöge der Contrarietät der Elemente die übrigen aufheben würde. Ohnehin haben die Elemente ihren Ort zur Grenze. **Drittens:** Es giebt also **überhaupt kein wirkliches Unendliches** (actu) sondern nur ein Unendliches der **Möglichkeit nach** (potentiâ). Dahin sind zu rechnen die unendliche arithmetische und geometrische Grösse, sofern sie immer eine Addition zuläßt, ferner die unendliche Theilbarkeit der Grössen, sofern sie immer eine Abnahme zulassen, und die unendliche Zeit in der Succession der Erscheinungen. **Aristoteles** erinnert, daß die Alten das **Unendliche** unrichtig für dasjenige erklärt hätten, jenseit deßen **nichts mehr angenommen werden könne.** In diesem Sinne sey das Universum unendlich. Sie hätten das Unendliche im Gegentheile für dasjenige erklären sollen, jenseit deßen **immer noch etwas angenommen** werden, oder von dem **immer etwas abgezogen** werden könne. Gewis-

wißermaaßen identificirt A. das Unendliche mit der Urmaterie. Uebrigens wird die Mathematik nicht dadurch aufgehoben, wenn man das reale Unendliche (actu) aufhebt. Denn dem Mathematiker ſteht es immer frey, die arithmetiſchen und geometriſchen Gröſſen ins Unendliche fortzuſetzen, da das Unendliche der Möglichkeit nach gegeben iſt.

Das Verdienſt des Ariſtoteles um die Aufhellung des Begriffs vom Unendlichen iſt unbezweifelbar. Daß er die Schwierigkeiten deßelben, wobey die ältern Philoſophen angeſtoßen waren, nicht alle löſte; ſtatt einer Erklärung des Unendlichen nur die Methode angab, wie die Vernunft den Begriff deſſelben zu realiſiren ſtrebt, ohne ihn jemals zu erreichen, und dieſe Angabe für eine zureichende Erklärung hielt; daß er ſich am Ende genöthigt ſah, das Unendliche für ein Ding der Möglichkeit nach, eigentlich für die Urmaterie ſelbſt, zu nehmen, und dadurch neue Schwierigkeiten in dieſe Lehre hineinbrachte, hatte ſeinen Grund darinn, weil er die wahre Natur des Raumes und der Zeit verkannte, durch welche die Vorſtellung des Unendlichen der ſubjectiven Möglichkeit nach gegeben iſt, und in ihnen, indem er ſie für Stücke der Erfahrungskentniß nahm, die objective Unendlichkeit beſtimmen wollte; weil er ferner die bloße Idee der Vernunft von einer Totalität des Unendlichen mit einem realen Begriffe deßelben verwechſelte;

Irr-

Irrungen, die auch die verschiednen Meynungen der ältern Philosophen vor Aristoteles über das Unendliche erzeugten. Demungeachtet ist A. tiefer, als alle seine Vorgänger, in den Begriff des Unendlichen eingedrungen, und er hat wenigstens einige falsche Vorstellungsarten berichtigt. So lange man Raum und Zeit für objectiv gelten ließ, konte über das Mathematischunendliche nichts bessers festgesetzt werden, als was er festgesetzt hat. Freylich für die Lehre vom Unendlichen überhaupt hat er noch manches übersehn. Hr. Tiedemann (Geist der spec. Philos. B. II. S. 269.) bemerkt sehr treffend: "Vergleichung mit den neuern Entwickelungen des Begriffs vom Unendlichen lehrt die Unzulänglichkeit der Aristotelischen Erklärung augenscheinlich; theils erstreckt er sich nur über das Unendliche der Ausdehnung und Succession, mit Ausschließung des intensiv Unendlichen, des Inbegriffs alles möglichen Positiven; theils enthält er die Unbestimtheit, daß nicht gesagt wird, ob dies, was stets kann hinzugefügt oder weggenommen werden, in dem gegebenen Subjecte schon liege, oder von außen soll herbeygezogen werden". — S. Arist. Ausc. phys. III, 4—8. Metaph. XI, 10.

§. 294.

Alle Bewegung geschieht im Raume, in welchem auch alle Naturdinge erscheinen. Daß

der

der **Raum** (τοπος) exiſtire, wird eben durch die örtliche Bewegung der Körper erwieſen, welche alle Leugner deßelben als Thatſache widerlegt. Es giebt einen gemeinſchaftlichen Raum (Ort), ſofern er mehr Körper befaßt, und einen eigenthümlichen, ſofern er nur einen einzelnen Körper begreift. Der Raum iſt weder Form, noch Materie; denn dieſe laſſen ſich nicht von den Erſcheinungen trennen; dahingegen der Raum von dem getrennt werden kann, was er enthält, wie der Schlauch von dem Waſſer in ihm. Wie eines in dem andern enthalten ſey, kann man ſich auf acht Arten vorſtellen: a) wie ein Theil in dem Ganzen; b) wie das Ganze in den Theilen; c) wie die Art in der Gattung; d) wie die Gattung in der Art; e) wie das Accidens im Subjecte oder die Form in der Materie; f) wie die Wirkung in der Urſache; g) wie das Bezweckte im Zwecke; h) wie im Raume. Im Raume aber iſt ein Ding im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne enthalten. Nichts exiſtirt abſolut in ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt und in Beziehung auf ſeinen Beſtand als ein Ganzes; es kann nur in Beziehung auf einen ſeiner Theile und durch ein anderes exiſtiren. **Ariſtoteles** will mit dieſem Satze andeuten: Außerhalb dem Raume kann nichts wie ein abſolutes Ding vorgeſtellt werden. Der **Raum** hat folgende Eigenſchaften: **Erſtlich**: Er iſt von dem, was

er

er enthält, **weſentlich** verſchieden, und läßt ſich von dieſem abſondern. **Zweytens:** Er iſt dem Etwas, das er enthält, inſofern gleich, als er es enthält, und iſt mit ihm ſimultan. **Drittens:** Er hat Abmeſſungen, nicht bloß in die Länge und Breite, ſondern auch in die Höhe oder Tiefe. **Viertens:** Jeder Körper ſtrebt ſeiner Natur nach zu dem ihm gemäßen Orte und bleibt in demſelben. **Fünftens:** Der Ort (**Raum**) iſt alſo die **äußerſte unveränderliche Grenze des umſchließenden Körpers**, und alles iſt in einem Orte, was von einem andern Körper umſchloſſen wird. Der Ort ſelbſt iſt kein Körper; denn kein Körper kann den andern durchdringen, weil jeder ſeinen Ort genau ausfüllt. **Sechstens:** Was über oder außer ſich keinen Körper weiter hat, iſt auch nicht **in einem Orte**, wie der **Himmel**, das **Univerſum**. **Siebentens:** Hat ein Körper den ſeiner Natur gemäßen Ort erreicht, ſo ruht er; dahin ſtreben alle Körper, wie ein abgeriſſener Theil zum Ganzen, ein Waſſertropfen zu dem übrigen Waſſer. **Achtens:** Die Verſchiedenheiten des Orts, Oben, Unten, Rechts, Links, haben auch objectiven Grund; finden nicht bloß relativ auf das erkennende Subject ſtatt, danach dieſes ſeine Lage ändert. Das Element des Feuers ſtrebt immer nach oben, und das Element der Erde immer nach unten.

Die Ariſtoteliſche Erklärung des Raumes trifft mit der Leibnitziſchen zuſammen, daß er die mera ratio rerum ſey. Der Begriff des Raumes iſt hier alſo von den Dingen abhängig, und wo keine Dinge mehr ſind, folglich jenſeit des Univerſums, kann auch kein Raum ſeyn. Aber freylich fließt hieraus, daß das Weltall, da es weiter in keinem äußern Verhältniße ſteht, nirgends iſt, und dieſer Satz widerſtreitet nicht nur der wahren Beſchaffenheit der Vorſtellung vom Raume, die als unendliche Gröſſe im Bewußtſeyn gegeben iſt, ſondern auch einem Grundſatze des Ariſtoteles ſelbſt, daß außerhalb dem Raume nichts wie ein abſolutes Ding vorgeſtellt werden könne. Alle dieſe Schwierigkeiten entſprangen aus der angenommenen Objectivität des Raumes, wobey A. doch genöthigt war, ihn von der Materie ſelbſt zu unterſcheiden; denn für einen materialen Raum würde ein neuer Raum erfoderlich geweſen ſeyn, was ſchon Zeno der Eleatiker bemerkt hatte. Die Eigenſchaften des Raumes, als ſolchen, beſonders ſeine Abmeſſung in die Höhe oder Tiefe, ſcheint ſich unſer Philoſoph aus Naturgeſetzen der Cohäſion und Bewegung erklärt zu haben. Daher ſein Satz: Jeder Körper ſtrebt nach ſeinem natürlichen Orte, und kommt in Ruhe, wenn er ihn erreicht hat; das Feuer nach oben, die Erde nach unten. Die Theorie der Schwere war damals noch nicht aufgehellt.

§. 295.

§. 295.

Mit dem **Raume** ist das **Leere** (το κενον, Vacuum, Inane) nicht zu verwechseln, wie von einigen geschehn ist. Das **Leere an sich** wird zwar richtig erklärt für den Raum ohne allen positiven Inhalt; einen solchen **leeren Raum**, oder ein solches **Leeres**, giebt es aber überall nicht. Schon **Anaxagoras** hatte die gemeine Vorstellungsart vom Leeren zu berichtigen gesucht, und gezeigt, daß z. B. ein leerer Schlauch nicht leer, sondern mit Luft erfüllt sey. Inzwischen hatte er damit die Nichtexistenz des Leeren nicht bewiesen; er hatte nur die Realität der Luft dargethan. Jene Nichtexistenz des Leeren bemühte sich also **Aristoteles** noch besonders gegen die Gründe der Atomisten (des **Leucipp**, **Demokrit**, und **Epikur**) zu behaupten. Diese nahmen ein **Leeres** an, in welchem sich die Körperwelt befände, und das auch dieselbe durchdringe. Sie folgerten es aus der Bewegung, die, wenn sie nicht in einem leeren Raume vorgehe, unmöglich sey, und beriefen sich zugleich auf die Erfahrung, daß das Volumen der Körper zusammengepreßt werden kann; daß z. B. ein Gefäß mit Asche angefüllt beynahe eben so viel Wasser aufnehme, wie es fassen könte, wenn es nicht Asche enthielte. **Aristoteles** setzte diesen Gründen entgegen, daß gerade durch die Annahme des Lee-

ren die Möglichkeit der Bewegung aufgehoben werde, weil es im Leeren kein Oben und Unten gebe, keinen Grund der Richtung der Bewegung, keinen Grund der Bewegung oder Ruhe überhaupt. Ferner die Geſchwindigkeit der Bewegung verhält ſich, wie die Dichte der Materie, durch welche ſie fortgeht. Nun findet aber zwiſchen dem Leeren und dem Körper gar kein Verhältniß ſtatt; alſo hat auch die Bewegung durch die Materie zu der durch das Leere kein Verhältniß, was der Erfahrung zuwider iſt, indem jede Bewegung in einer beſtimmten Zeit geſchieht, und die Bewegung der Zeit nach zu einer andern der Zeit nach im Verhältniße ſteht, langſamer oder geſchwinder iſt. Wenn die Atomiſten das Leere für die Urſache des Mehr und minder Dichten oder Lockern erklärten, ſo thaten ſie es nur, um die Bewegung des Lockern, als des Leichten, in die Höhe begreiflich zu machen; bey der Bewegung des Schweren niederwärts bedurften ſie des Leeren nicht. Wenn ſie nun die Bewegung des Schweren ohne das Leere erklären zu können meynten, fragt A., warum nicht auch eben ſo die Bewegung des Leichten nach oben? Ueberhaupt kann die Bewegung ohne das Leere geſchehen, weil die Urmaterie nur der Möglichkeit nach (potentiâ) exiſtirt, und für die Aufnahme und Privation jeder Form empfänglich iſt. Sie kann daher bald klein, bald groß, bald dicker, bald

bald lockerer werden, ohne daß Materie hinzugesetzt würde oder verloren gienge. Daraus läßt sich denn auch das Zusammenpressen des Volumens der Körper erklären. Die feinern Theilchen der Asche gehen durch den Druk in die Materie secundum potentiam über; deswegen nimmt die übrige Asche einen kleinern Platz ein, und läßt dem Wasser Raum. A. berührt noch einige falsche Erklärungen des Leeren, welche die ältern Physiker gegeben hatten. Z. B. Es sey dasjenige, in welchem nichts ist, oder in welchem nichts Schweres oder Leichtes anzutreffen ist. Wäre diese Erklärung gültig, so wäre der Punct das Leere, in welchem freylich nichts ist. Eben so ungültig ist die Erklärung, das Leere sey dasjenige, in welchem nichts Bestimmtes vorhanden ist, keine körperliche Substanz; denn unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit würde die Materie das Leere seyn, was sich widerspricht.

Nach der Aristotelischen Theorie, sofern sie den Atomisten entgegenstand, heißt es also: Es giebt keinen objectiven leeren Raum (Non datur Vacuum); wohl aber giebt es einen objectiven Ort (erfüllten Raum), oder eine Grenze der einander umschliessenden Körper. Die Möglichkeit dieses Orts und der Bewegung in demselben gründete sich auf das Verhältniß der Urmaterie (materiae primae secundum potentiam) einerseits zur

Form, und andererſeits zur Privation. Ariſtoteles beſtritt hier die Atomiſten zwar conſequent aus ſeinen angenommenen Naturprincipien; aber im Grunde doch durch eine Logomachie. Denn wenn die Urmaterie etwas Reales ſeyn ſollte, ſo iſt die Wirkung der Privation auf ſie, ohne daß etwas Reales aufgehoben würde, und ein Leeres entſtände, unbegreiflich. Iſt aber die Materie nichts Reales, ſo iſt ſie ſelbſt das Leere. Mit dem angenommenen objectiven Principe der Privation nahm A. die Exiſtenz eines Nichts an; er ſetzte zwar nur der Form die Privation contradictoriſch entgegen; aber auch die Privation der Form bedarf einer objectiven Erklärung; und hier iſt alſo die Verwickelung in den obigen dialektiſchen Widerſtreit unvermeidlich. Der Grund hievon lag wiederum darinn, daß A. das Leere als etwas wirklich oder problematiſch Objectives außerhalb der Vorſtellung beurtheilte. S. Ariſt. ausc. phyſ. IV, 6—10. — Hr. Tiedemann legt aus Verſehn dem Anaxagoras ein Raiſonnement bey, was den Atomiſten gehört. Jener leugnete die Exiſtenz des Leeren, obgleich er die Nichtexiſtenz deſſelben nicht erwies; dieſe behaupteten das Leere, und ſuchten es aus den angeführten Gründen als exiſtirend darzuthun. Hr. T. läßt aber den Anaxagoras die Exiſtenz des Leeren ebenfalls demonſtriren (Geiſt der ſpec. Philoſ. B. II S. 272).

§. 296.

§. 296.

Die Bewegung geſchieht in der Zeit. Ob die Zeit etwas Wirkliches ſey, und was ſie ſey, iſt ſchwer zu beſtimmen. Sie ſcheint nichts Wirkliches zu ſeyn, weil ſich keine Theile bey ihr unterſcheiden laſſen. Das Vergangene war, und iſt nicht; das Künftige wird ſeyn, iſt aber nicht. Da nun hieraus die unendliche Zeit beſteht, ſo ſcheint ſie überhaupt keine Wirklichkeit (ενεργεια) zu haben, indem ſie aus Etwas beſteht, das nicht iſt. Der gegenwärtige Augenblick (Moment) iſt nicht als ein Theil der Zeit zu betrachten; denn der Theil muß ein Maaß haben, und das Ganze muß aus Theilen zuſammengeſetzt werden können, die Zeit überhaupt aber ſcheint nicht aus Momenten zuſammengeſetzt zu ſeyn. Der Zeitpunct, welcher das Vergangene vom Künftigen ſcheidet, iſt nie feſtzuhalten, weil er nicht mit dem Vorhergehenden zuſammenhängt. Das Vorhergehende muß nothwendig vergangen ſeyn, es kann aber nicht in ſich ſelbſt vergangen ſeyn, weil es exiſtirte; daß aber das Vorherige Jtzt in einem andern Jtzt vergangen ſey, iſt unmöglich; alſo eine objective ſtetige Reihe Zeitmomente, wo jeder Theil für ſich meßbar wäre, giebt es nicht. Unter dieſen Umſtänden ſind die verſchiedenen Meynungen der ältern Philoſophen über die Zeit nicht befrem-

dend. Einige haben die Zeit für die Bewegung des Himmels erklärt; andere für die Himmelsſphäre ſelbſt. Die leztere Meynung verwirft A. geradehin als einfältig. Gegen die erſte erinnert er unter andern: a) daß, wenn mehr Himmel ſtatt fänden, würde für jede beſondre Bewegung eines Himmels eine beſondre Zeit ſeyn; alſo würden viele verſchiedene Zeiten zugleich ſeyn; es iſt aber nur Eine und überall dieſelbe Zeit; b) die Bewegung iſt bald langſamer bald geſchwinder, nicht die Zeit; jene wird durch dieſe gemeſſen, die Zeit kann aber nicht durch die Zeit gemeſſen werden. Alſo iſt die Zeit nicht mit der Bewegung identiſch. Gleichwohl, ſchließt A. richtig, da die Zeit objectiv an ſich unbeſtimbar, zwar nicht mit der Bewegung identiſch, aber doch das Maaß derſelben iſt, daß ſie mit der Bewegung und Veränderung nothwendig verknüpft ſeyn müſſe; denn ohne wahrgenommene Veränderung nehmen wir auch keine Zeit wahr, wie in einem tiefen Schlafe. Demnach iſt die Zeit das Maaß der Bewegung und Veränderung in Anſehung ihrer Succeſſion, des Vorhergehenden und Folgenden dabey. Die Zeit an der Bewegung iſt ein Continuum nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur in der Vorſtellung. Der Punct unterſcheidet die Theile der Bewegung als ſucceſſiv und dauernd; er verknüpft die Theile, wie der Punct die Theile der Linie, [illegible] daß dieſe

dieſe bleiben, die Momente immer verſchwinden. Nach dieſem Begriffe von der Zeit beſtimte A. noch folgende Merkmale derſelben: **Erſtlich**: Sofern die Zeit als Maaß betrachtet wird, enthält ſie ein Kleinſtes; als Continuum betrachtet iſt ſie ins Unendliche theilbar. Das **Viel** oder **Wenig** bezieht ſich auf die Zeit als Maaß; das **Lange** oder **Kurz** auf die Zeit als Continuum. **Zweytens**: Die Zeit als **Dauer** iſt dieſelbe; als **Vorher** und **Nachher** iſt ſie verſchieden. **Drittens**: **Zeit** und **Bewegung** meſſen ſich gegenſeitig. Dinge ſind in der Zeit, heißt: Dinge werden durch die Zeit gemeſſen. **Viertens**: Man nennt die Zeit mehr die Urſache des Vergehns und der Vergeſſenheit, als des Entſtehns und der Wiſſenſchaft; denn ſie iſt das Maaß der Bewegung, ändert, entſtellt die Dinge, und nähert ſie dem Untergange. Daher iſt der Begriff Zeit auf ewige Dinge nicht anwendbar. **Fünftens**: Die Zeit iſt auch das Maaß der Ruhe, wie der Bewegung; denn ſie iſt das Maaß der daſeyenden Form, wie der Privation. **Sechstens**: Alle Bewegung und Veränderung geſchieht in der Zeit; daher iſt dieſe in der ganzen Sinnenwelt, als dem Beweglichen, anzutreffen. **Siebentens**: Weil die Zeit ein Maaß iſt, kein Maaß aber ſich ohne ein meſſendes Subject denken läßt, ſo wird, wenn man dies meſſende und fixirende Subject (die

Intelligenz) aufhebt, keine Zeit ſeyn. Achtens. Die erſte der Zeiten, oder vielmehr dasjenige, was alle Zeit beſtimmt, iſt das Maaß der erſten Bewegung der oberſten Sphäre. Dieſe erſte Bewegung der oberſten Sphäre iſt eine kreisförmige. Daher drehen ſich alle Sinnengegenſtände, ſoferne ſie in der Zeit bewegt werden, in einem beſtändigen Kreislaufe herum.

Ariſt. ausc. phyſ. IV, 14 ſq. Man ſieht, wie nahe Ariſtoteles dem wahren Urſprunge und Charakter der Zeitvorſtellung gekommen iſt. Am merkwürdigſten iſt wohl folgende Stelle (cap. 20): Ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν, η ψυχη, αριθμειν, και ψυχης νους, αδυνατον, ειναι χρονον, ψυχης μη ουσης. Inzwiſchen ſchwankte A., wie der Zuſammenhang dieſer Stelle im Texte mit dem Uebrigen lehrt, zwiſchen dem Conſtituirtwerden der Zeit durch den urſprünglichen Verſtandesgebrauch, und der realen Objectivität derſelben. Sofern die Zeit etwas meßbares iſt, das Gleichartige derſelben ſyntheſirt, und die Syntheſis fixirt werden kann, und zwar nur in Einer Anmeſſung, machte er ganz ihre Exiſtenz vom Verſtande abhängig. Als Continuum, in welchem die Sinnenwelt überhaupt bewegt und verändert wird, war ſie ihm nichts deſto weniger objectiv. Vergl. Hrn. Tiedemanns Kritik der Ariſtoteliſchen Darſtellungsart von der Zeit. Geiſt der ſpec. Phil. B. II S. 276.

§. 297.

§. 297.

Nach Erläuterung der Begriffe von Bewegung, Raum und Zeit, geht A. zur Untersuchung der Frage fort: ob das Continuum in's Unendliche theilbar sey, oder nicht? Er erklärt sich für das Erstere; denn die Linie als Grösse besteht nicht aus Puncten, die Bewegung nicht aus absoluten Veränderungen (mutatis esse), und die Zeit nicht aus absoluten Momenten. Bestände die Linie aus Puncten, so hiengen die Puncte entweder stetig, oder durch Berührung zusammen. Beydes aber ist nicht der Fall. Stetig ist dasjenige, deßen letzte Theile Eins ausmachen, und durch Berührung hängt zusammen, deßen letzte Theile simultan sind. Aber der Punct hat überhaupt keine Theile; auch müßten sie auf einander folgen; dann könten sie nie ein Continuum bilden, weil zwischen zwey Puncten immer die Linie in der Mitte liegt, die wiederum Puncte enthielte. Jedes Continuum ist also ins Unendliche theilbar. Was aber hier von der unendlichen Theilbarkeit der Linie gilt, gilt auch in Hinsicht auf die Bewegung und die Zeit. Keine Bewegung geschieht in einem Momente, sondern sie geschieht in der Zeit; denn das Moment selbst, das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, ist in's Unendliche theilbar. Auch die Ruhe findet nicht in einem Momente statt,

son-

ſondern in der Zeit; denn in Ruhe iſt das Bewegliche, ſofern es nicht bewegt wird; alles Bewegliche, als ſolches, iſt in Beziehung auf die Zeit unendlich theilbar; es iſt immer in termino a quo und in termino ad quem, wiewohl in beyden unvollkomner Weiſe. Freylich hat das Veränderte, ſofern es verändert iſt, einen Anfang; allein dieſer Anfang entſpricht dem ſogenannten Momente, und iſt immer untheilbar; es giebt kein Verändertſeyn im Anfange, ſondern nur am Ende der Bewegung; man nennt nichts verändert, wenn nicht die Bewegung vorhergegangen iſt. Zur Bewegung durch einen beſtimmten Raum bedarf es gleichwohl nicht einer unendlichen Zeit, auſſer wenn derſelbe Raum der Bewegung immer von neuem gegeben wird, wie bey der Bewegung des Himmels. Denn die unendliche Theilbarkeit komt dem Raume, wie der Zeit, nur ſecundum potentiam zu, nicht actu; ein beſtimmter Raum actu kann in einer beſtimmten Zeit actu durchlaufen werden, und die Bewegung kann ſchneller oder langſamer ſeyn. Dieſes Argument war dem Eleatiker Zeno entgegengeſetzt.

Arist. ausc. phys. VI.

§. 298.

§. 298.

Die Bewegung (κινησις) überhaupt (Veränderung) ſcheidet ſich in drey Unterarten: a) Veränderung des Orts (φορα, Bewegung im eigentlichen Sinne); b) Veränderung der Gröſſe (Wachsthum und Abnahme, Mehr und Weniger, αυξησις, φθισις); c) Veränderung der Qualität (Verwandlung, αλλοιωσις). Es giebt keinen Anfang der Veränderungen in der Welt. Ariſtoteles folgert dieſes theils aus der Natur der Veränderung an ſich ſelbſt, die immer eine Veränderung vorausſetzt, worinn ſie ſelbſt ihren Grund hat; theils aus der Ewigkeit der Zeit, die ohne ewige Veränderungen nicht vorſtellbar iſt. Das Princip des Veränderlichen iſt entweder ewig, oder hat einen Anfang. Hat es einen Anfang, ſo muß eine Veränderung vorhergehn, die den Anfang beſtimmte. Will man der Zeit einen Anfang geben, ſo war ſie vorher nicht; dann war eine Zeit, wo keine Zeit war; das widerſpricht ſich. Das Moment ſupponirt auch immer die Zeit; es iſt das Ende des Vorhergehenden, und der Anfang des Künftigen; ein erſtes Moment exiſtirt alſo nie. Hingegen jede individuelle Veränderung iſt endlich, und keine iſt unendlich; denn jede iſt in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen z. E. die Verwandlung durch den Gegenſatz der Qualitäten (Weiß und Schwarz);

die eigentliche Bewegung (ausgenommen die sphärische, mit der es sich anders verhält) durch Oben und Unten. Die Unendlichkeit der Veränderungen gehört ihnen also nur überhaupt, nicht jeder insbesondre.

Arist. ausc. phys. libb. V. VI. VIII, 1 sq.

§. 299.

Zu jeder Bewegung eines Dinges muß ein äußeres oder inneres Princip vorhanden seyn; im erstern Falle wird das Ding von einem andern Dinge bewegt; im letztern muß es eine Bewegkraft in sich haben, wodurch es ganz oder theilweise bewegt wird; sonst würde ein und dasselbe Ding zugleich bewegen und bewegt werden, was unmöglich ist. Wird etwas von dem Orte (äußerlich) bewegt, so wird es durch ein anderes Ding bewegt, und das Bewegende, weil es selbst bewegt wird, wiederum durch ein anderes. So muß man auf eine letzte Bewegursache zurückkommen, die zwar alles andere bewegt, aber nicht selbst von Etwas Anderem bewegt wird. Ein Progressus der Bewegursachen ins Unendliche kann nicht statt finden, weil es sonst eine unendliche Bewegung in endlicher Zeit geben würde. Denn obgleich die Be-

Bewegungen der einzelnen Körper endlich wären, weil beſtimte Grenzen ſie beſchränken, ſo würde doch der Inbegriff derſelben ſich in eine unendliche Bewegung verlieren; wenn alſo alle Bewegungen zu gleicher Zeit erfolgten (was doch geſchehen müßte bey dem nothwendigen Cauſſalzuſammenhange des Bewegenden und Beweglichen, ſo daß auf die erfolgte Bewegung des Einen alles andere bewegt wird), und nun Eines als bewegt vorausgeſetzt würde, ſo müßten alle übrige Bewegungen, da die Bewegung jenes Einen in einer beſtimten Zeit geſchähe, eine unendliche Bewegung in endlicher Zeit darſtellen, was ſich widerſpricht. **Es exiſtirt demnach Eine erſte bewegende Urſache, die ſelbſt unbeweglich iſt.** Die wirkliche Bewegurſache (nicht die finale) iſt immer mit dem Bewegten zugleich vorhanden, wie offenbar erhellt, wenn man die verſchiedenen Arten der Bewegung in dieſer Hinſicht betrachtet. Doch ſind in Anſehung der letztern folgende Unterſchiede zu bemerken. Die **Verwandlung** bezieht ſich auf die empfindbaren Qualitäten, weil unter dieſen allein eine Contrarietät iſt. Auf die Veränderung der **Figur** bezieht ſich die Verwandlung nicht. Das Erz zur Statue ungeformt heißt nicht mehr Erz; aber es behält den Namen, es mag kalt oder warm ſeyn. Auch das Entſtehn und Vergehn als ſolches nennt man nicht Verwandlung, ob-

gleich

gleich die Verwandlung mit beyden verbunden iſt. Eben ſo wenig giebt es eine Verwandlung bey den Tugenden und Fehlern der Seele, wie des Körpers. Denn die Tugend iſt eine Vollkommenheit, und das Annähern zur Tugend iſt ſo wenig eine Verwandlung, wie das Zurückſinken von derſelben. Auch ſind die Tugenden und Fehler zu den logiſchen Verhältnißbegriffen zu rechnen, bey denen keine Bewegung gilt. Endlich Verwandlung und Bewegung überhaupt läßt ſich auch nicht von der Erwerbung der Wiſſenſchaft prädiciren; im Gegentheile wird die Seele nur durch Muſſe, Ruhe, und Stille der Leidenſchaften klug und weiſe. — Die eigentliche (örtliche) Bewegung iſt entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Die einfache ſcheidet ſich in zwey Unterarten: a) Die Bewegung in gerader Richtung b) die kreisförmige. Sie iſt den einfachen Körpern eigen, und das ſind nach A. diejenigen, die das Princip der Bewegung in ſich haben, als welche eben deswegen nur eine einfache ſeyn kann. Daß A. die kreisförmige Bewegung für eine einfache erklärte, hat darinn ſeinen Grund, weil bey derſelben der bewegte Körper keinen Ort hat, in welchem er für ſich ruhen müßte; daher muß er das Princip und den Zweck der Bewegung in ſich ſelbſt haben. Zuſammengeſetzte Bewegung haben diejenigen Körper, welche aus verbundenen einfachen beſtehn, und wo ſich die Bewegung

nach der Natur der größern Kraft richtet. Die ganze Distinction beruht auf der Verschiedenheit des Princips der körperlichen Bewegung, danach dieses innerhalb oder außerhalb dem Dinge angetroffen wird.

Ausc. phys. lib. VII. VIII, 4. 8. 9. De coelo I, 2 sq. Cf. *Vater* Vindic. theol. Aristot. p. 7.

§. 300.

Schon aus den Begriffen der Verschiedenheit der Bewegung einfacher Körper erhellt, daß es eine kreisförmige Bewegung geben müsse, und dies wird auch durch die Erfahrung aufs einleuchtendste bestätigt. Der Himmel nämlich bewegt sich im Kreise, und kann sich seiner Natur nach nicht anders bewegen. Es folgt hieraus auch, daß etwas Festes und Ruhendes vorhanden seyn müsse, um welches herum die Bewegung geschieht, und das ist unsere Erde. Man sieht hier, wie A. nicht bloß durch die Täuschung der sinnlichen Anschauung, sondern auch durch Schlüße aus angenommenen Begriffen geneigt wurde, sich für die gemeine Vorstellungsart vom Umlaufe des Sternhimmels um die Erde, und gegen die Pythagoreische der Copernicanischen verwandte, zu erklären *.

Zum Irdiſchen gehört alles, was ſich in gerader Richtung nach dem Mittelpuncte hin bewegt. Vermöge des Gegenſatzes muß es aber auch ein Element geben, das dem Irdiſchen entgegenſteht ſeiner Natur nach, und deßen Bewegung vom Centrum in die Höhe gerichtet iſt. Dies iſt das Feuer. Was ſich durch ſich ſelbſt zum Centrum hinbewegt, iſt ſchlechthin ſchwer; was ſich vom Centrum ab in die Höhe bewegt, iſt ſchlechthin leicht. Dieſen beyden (der Erde und dem Feuer) ſind wiederum zwey andere Elemente entgegengeſetzt, die nicht ſchlechthin leicht oder ſchwer ſind; das Waſſer iſt leichter, als die Erde, und die Luft iſt ſchwerer als das Feuer, aber leichter, als die übrigen Elemente. Die Materie des Himmels (Aether), deßen natürliche Bewegung die kreisförmige iſt, da ſie keines jener Elemente ausmacht, auch nicht aus ihnen beſteht, (denn keines derſelben bewegt ſich im Kreiſe), iſt weder ſchwer noch leicht, und läßt ſich daher nicht weiter charakteriſiren, als daß ſie vortrefflicher und göttlicher iſt.

* Vergl. *Montucla* Hiſtoire des Mathematiques T. I p. 204. *Bailly* hiſtoire de l'Aſtronomie ancienne, liv. IX. §. 11. Die hieher gehörigen Stellen des Ariſtoteles ſelbſt ſind in den Büchern de coelo I, 3. II, 3. III, 3. IV, 6. Für eine weitere Entwickelung der Ariſtoteliſchen Meynungen von der Natur der

der Elemente iſt hier nicht der Ort. Cf. Ariſt. de gen. et corrupt. II, 2. ſq. Von den Neuern hat ſich am ausführlichſten darüber verbreitet Sprengel in der pragmatiſchen Geſchichte der Arzneykunde Th. I. S. 339. Vergl. Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſophie S. 285.

§. 301.

Den Himmel überhaupt nimmt Ariſtoteles in einem weitern und einem engern Sinne. In jenem enthält er mehrere Sphären, deren eine über der andern iſt, und wovon diejenige, welche unſere Erde zunächſt umgiebt, die Sonne nebſt den Planeten in ſich begreift. Dieſe bewegt ſich von Abend gegen Morgen und vollendet ihre Laufbahn in einem Jahre. Der übrige Sternhimmel bewegt ſich täglich im Kreiſe von Morgen gegen Morgen, und dieſe Bewegung des Sternhimmels überhaupt komt auch noch der Sonne und den Planeten außer jener ihnen eigenthümlichen zu. Im engern Sinne bezeichnet der Himmel die äußerſte Sphäre, die vollkomner, als alle übrigen, iſt, und von welcher alle Bewegung ausgeht. Der Himmel überhaupt iſt alſo nicht unendlich, eben weil er eine Sphäre iſt, und die Unendlichkeit ſich nicht mit dem Begriffe eines Cirkels verträgt,

trägt, da die Entfernung keines Theiles der Peripherie vom Centrum unendlich ſeyn kann. Jenſeit des Himmels iſt nichts. Geſetzt auch, daß die einfachen Körper durch innere oder äußere Kraft über die letzte Sphäre hinausgeriſſen würden, ſo würde ihnen doch die natürliche Bewegung im Kreiſe eigen bleiben, und vermöge derſelben würden ſie in der Himmelsſphäre erhalten. Die Elemente aber, welche ſich in gerader Richtung bewegen, ſind an ihren eigenen Ort gefeſſelt, die Erde in der Mitte, das Feuer in der Höhe, Waſſer und Luft zwiſchen beyden. Die Schwere oder Leichtigkeit dieſer kann nicht unendlich ſeyn, ſondern, wie das Schwere an dem Centrum eine Grenze hat, muß auch das Feuer eine Grenze der Höhe haben, zu der es hinaufſteigen mag. Der Himmel alſo umſchließt das ganze Univerſum; jenſeit deßelben iſt das abſolute Nichts, von dem man weder einen Ort, noch ein Leeres, noch eine Zeit, prädiciren kann, weil dieſe Prädicate nur von der Körperwelt gelten mögen. Daher exiſtirt auch nur Eine Welt; denn der Himmel befaßt alle Materie. Auch iſt der Himmel unveränderlich und ewig. Von einander entgegengeſetzten Dingen kann es ſich ereignen, daß das eine bald vorhanden iſt, bald nicht; und hierinn liegt der Grund der Veränderlichkeit der Elemente. Der Kreisförmigen Bewegung iſt nichts entgegengeſetzt; es iſt

nichts

nichts da, worein ſie übergehn könte; denn deſſen Natur in Bewegung im Kreiſe beſteht, das durchläuft immer dieſelben Puncte, es mag getrieben werden, wohin es will; und die Himmelsmaterie iſt auch durchaus keiner Veränderung empfänglich, da ihr die Eigenſchaften der übrigen Elemente abgehn, ſie weder ſchwer, noch leicht iſt, u. ſ. w. Dieſes beſtätigt ebenfalls die Erfahrung, die kein Beyſpiel zeigt, daß jemals ein Stilleſtand oder eine Veränderung in der Bewegung des Himmels ſtatt fand.

Am beſtimmteſten und gründlichſten ſind hierüber die Erörterungen des Hrn. Voter (Vindic. theolog. Arist. p. 8 sq.), wo auch die claſſiſchen Stellen des A. citirt ſind. S. die Note zu §. 300.

§. 302.

Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß Ariſtoteles den Raum, als der Körperwelt anhaftend, ſo wie die Körperwelt ſelbſt, endlich dachte, hingegen die Zeit, als das Maaß der Bewegung, für unendlich hielt; das letztere deswegen, weil er die Ewigkeit der Bewegung behauptete. Die Weltweiſen vor ihm waren hierüber verſchiedener Meynung geweſen. Diejenigen, die eine Unendlichkeit von Welten ſta-

ſtatuirten, deren einige entſtänden, andere untergiengen in beſtändiger Succeſſion, ſo wie diejenigen, welche eine und dieſelbe ewige Welt glaubten, lehrten auch die Ewigkeit der Bewegung. Hingegen **Anaxagoras** träumte ſich ein urſprünglich rohes Chaos, das eine unendliche Zeit hindurch in Ruhe war, bis es der göttlichen Intelligenz gefiel, daßelbe zu ſondern und zur Welt zu ordnen; er ließ alſo die Welt einen Anfang nehmen. **Empedokles** meynte, daß die Welt abwechſelnd erzeugt und zerſtört werde; in den Intervallen zwiſchen der zerſtörenden Feindſchaft, und der zuſammenſetzenden Freundſchaft, ſey alles in Ruhe. **Ariſtoteles** ſtellte nun für die Ewigkeit der Bewegung folgende ſie begründende Raiſonnements auf: **Erſtlich**: Die Bewegung iſt ewig, wenn ſie keinen Anfang gehabt hat, und kein Ende nehmen wird. Es iſt aber die Bewegung eine Thätigkeit des Beweglichen, ſofern dieſes beweglich iſt; wenn alſo die Bewegung entſtanden iſt, ſo müſſen doch die beweglichen Dinge vorher da geweſen ſeyn, da das Bewegliche immer der Bewegung vorhergeht. Wenn die beweglichen Dinge vorher da geweſen, ſo wurden ſie entweder erzeugt, oder ſie waren ewig. Iſt jenes, ſo giengen die Urſachen, durch welche ſie erzeugt wurden, wiederum ihnen her; mithin war die vorher geweſene Bewegung, welche die erſte entſtandene [illegible]

noch nicht die erste. Ist dieses, daß die beweglichen Dinge ewig waren, so muß auch die Bewegung ewig seyn; denn es ist nicht zu vermuthen, daß bewegliche Dinge eine unendliche Zeit ohne Bewegung gewesen seyn sollten. Wären auch die Bewegursache und das Bewegliche in Ruhe gewesen, so ist doch auch für diese Ruhe eine Ursache erfoderlich; denn die Ruhe ist Privation der Bewegung, und supponirt also selbst wieder die Bewegung. Da man also die erste Bewegung nicht ausfindig machen kann, so muß sie ewig seyn. Zweytens: Auch die Zeit ist ewig, worinn alle Philosophen einstimmig sind; jedes Moment ist in der Zeit, ist nicht der Anfang derselben; nun ist aber die Zeit das Maaß der Bewegung, und ohne diese würde keine Zeit existiren; also muß auch die Bewegung ewig seyn. Drittens: So wie Bewegung und Zeit nie angefangen haben, können sie auch nie aufhören; die Zeit nicht, weil das Moment nach jeder Zeit, und die Zeit nach jedem Momente ist; die Bewegung nicht, weil es doch nach der letzten eine Bewegung geben würde, indem, wenn die Bewegung aufhörte, das Bewegliche mit zerstört werden müßte, oder übrig bliebe; würde es mit zerstört, da kein Ding in das Nichts übergehn kann, so müßte es in ein anderes Etwas übergehn, was nicht ohne Bewegung geschehn könte; bliebe es übrig, so würde das Bewegliche in ewiger Ru-

he seyn, was seiner Natur zuwider ist. Anaxagoras und Empedokles, wie A. erinnert, konten ihre Sätze nicht begründen. Doch war das Raisonnement des Letztern noch vernünftiger, sofern er ein wechselseitiges Verhältniß der Bewegung und Ruhe anerkannte; anstatt daß der Erstere den Naturlauf aufhob, und auf eine unendliche Ruhe eine unendliche Bewegung folgen ließ. Denn es findet gar kein Verhältniß der unendlichen Ruhe zur unendlichen Bewegung statt; auch ist die Bewegung der Natur immer durch Gesetze bestimmt, der leichten Körper in die Höhe, der schweren niederwärts; von diesen giebt Anaxagoras keinen Grund an, und eben so wenig davon, warum die göttliche Intelligenz gerade zu dieser, und nicht vielmehr zu einer andern Zeit, das Chaos sonderte.

S. die vorher angeführten Stellen. Cf. Arist. ausc. phys. VIII, 1. Es ist wohl zu bemerken, daß das achte Buch der Auscultationen des Aristoteles zwar von der obersten Ursache der Bewegung handelt, aber nur sofern diese als immanentes Princip vorgestellt wird. Von der obersten Ursache als transscendentem Principe handelt sie in der Metaphysik (Theologie). Dies ist gleich ein Beweis, daß jenes achte Buch der Physik nicht zu den Büchern über die Physik gehört, wohin es bisher [illegible] scheint gerechnet worden zu seyn.

brigens will ich hier noch einige vom A. berührte Gründe gegen die ewige Bewegung, und seine Widerlegungen derselben, beybringen: A. Alle Veränderung und Bewegung ereignet sich nur unter Contrarietäten; keine Bewegung kann also ewig seyn; denn sie wird durch die Contraria selbst begrenzt. Gegengrund: Das Consequens ist richtig, aber das Antecedens nicht schlechthin; die Bewegung des Himmels ist keine Bewegung unter Contrarietäten; diese ist also ewig. B. Wir sehen oft in einzelnen Fällen, daß nach der Ruhe die Bewegung beginnt; dies hat also auch im Universum geschehn können. Gegengrund: Was ruhte, muß von einer äußern Ursache bewegt werden, damit es in Bewegung komme; diese äußere Ursache setzt für ihre eigene Bewegung eine andere Ursache voraus u. s. w. C. Ein Thier (die Welt im Kleinen) bewegt sich, nachdem es geruht hat; also kann auch im Universum die Ruhe vor der Bewegung hergegangen seyn. Gegengrund: Damit das Thier sich bewege, muß es durch einen äussern Gegenstand dazu gereizt seyn. Auch erfodert die örtliche Bewegung des Thiers allemal Respiration oder doch Nutrition; mithin ist das Thier auch immer in Bewegung. Nimmt man ihm die Bewegung der Nutrition, so nimmt man ihm zugleich das Leben.

S. Ausc. phys. VIII. 6.

§. 303.

Mit der angenommenen Ewigkeit der Bewegung ſind inzwiſchen noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben, die hier der forſchenden Vernunft begegnen. Es entſteht die Frage: Wie verhalten ſich die Dinge ſelbſt in Anſehung der Bewegung und Ruhe unter einander? — Entweder werden alle unaufhörlich bewegt, oder alle ruhen immer, oder es werden einige bewegt, und einige ruhen. Daß alles in unaufhörlicher Bewegung (im beſtändigen Fließen und Hinſchwinden) ſey, wie Herakkit und Kratylus meynten, dem widerſpricht die Erfahrung. Berge und Felſen ruhen auch, der Stein beharrt in demſelben Zuſtande der Härte eine gewiße Zeit hindurch, die Elemente ruhen in ihren Orten. Auf der andern Seite zeigt aber auch das Phänomen der Bewegung, daß nicht alles in ſteter Ruhe ſey. Demnach bleibt zu unterſuchen übrig: ob Alles zuweilen bewegt werde und ruhe, oder nur einige Dinge; oder ob einige Dinge immer ruhen, andere immer bewegt werden? — Die Dinge bewegen und werden bewegt entweder durch ſich ſelbſt (per ſe) oder von außen (per accidens). Was durch ſich ſelbſt bewegt wird, wird entweder von ſich ſelbſt bewegt, wie die Thiere, oder von etwas Anderem, wie lebloſe Dinge. Das Princip der Bewegung in den Dingen

so ist diese natürlich, wie der schweren Körper niederwärts; liegt es nicht in ihnen, so ist sie widernatürlich, wie des Feuers niederwärts. Alles also, was bewegt wird, wird durch Etwas Anderes bewegt, selbst bey den Thieren, wo man das Bewegende und Bewegte (Seele und Körper) unterscheiden kann. Die natürliche Bewegung der leblosen Dinge weicht von der belebten darinn ab, daß diese willkührlich ist, und unmittelbar von den Dingen selbst ausgeht, jene in der Möglichkeit bestimmter eigenthümlicher Thätigkeiten des leblosen Dinges besteht, um den natürlichen Ort zu erreichen. Diese Möglichkeit aber ist zwiefach. Sie bezieht sich entweder auf den Uebergang des Möglichen zum Wirklichen (potentia ad actum primum), oder auf die Thätigkeit des Wirklichen selbst (potentia ad actum secundum). Die letztere findet allemal statt, wenn sie durch nichts gehindert wird; die erstere nicht. So enthält das kalte Holz die Möglichkeit Feuer zu werden (potentia actus primi, potentia remota), es enthält aber auch die Wirklichkeit des Brennens, nachdem es Feuer geworden ist (potentia actus secundi, potentia proxima). Als Feuer wird das Holz immer verbrennen, falls es nicht gehindert wird; daß es Feuer werde, ist nicht nothwendig. Derselbe Fall ist bey dem Schweren und Leichten. Das Schwere z. B. Wasser, enthält die Möglichkeit des leich-

ten, eine Luft zu werden (actus primus), sobald es Luft geworden, enthält es die Wirklichkeit der Bewegung in die Höhe. Diese Wirklichkeit (den actum secundum) bringt nun die erzeugende Ursache hervor, die zuerst (actu primo) den Körper schwer oder leicht machte. Mithin hängt der actus secundus immer von dem actus primus ab, und dieser wird durch die erzeugende Ursache hervorgebracht. Alles also, was bewegt wird, sey es nun von sich selbst (willkührlich), oder von der Natur (natürlich), oder von äußerer Gewalt (widernatürlich), wird durch Etwas Anderes bewegt. — Das Bewegende wird entweder von einem Andern bewegt, oder bewegt und ist für sich selbst unbeweglich. Es muß aber in den bewegenden Dingen nothwendig ein Erstes Unbewegliches geben, weil man sonst genöthigt ist, einen Progressus ins Unendliche anzunehmen, wodurch alle Bewegung unerklärlich wird. Schon bey den Thieren muß man ein Erstes Unbewegliches statuiren, das der Quell aller ihrer Thätigkeiten ist. — Bey dem Unbeweglichen, als dem Principe der Thätigkeit der Thiere, kann man gleichwohl die Untersuchung nicht abschneiden, indem dadurch der erste Urheber aller Bewegung noch nicht bestimmt ist. Die Thiere bewegen zufällig, indem werden durch die beweglichen Gegenstände, welche sie wirken, efficiren, sie bringen

Bewegung, welche sie veranlassen, nicht ganz durch sich selbst zu Stande, und können noch weniger eine stetige Bewegung erzeugen, da sie zur Erholung der Ruhe bedürfen, und entstehn und wieder vergehn. Demungeachtet ist eine stetige und ewige Bewegung in der Welt vorhanden. Die Ursache derselben kann in der Sinnenwelt selbst nicht gefunden werden. Es muß also eine erste unbewegliche Ursache der Bewegung existiren, die von nichts anderm abhängt, ewig und unzerstörbar ist, von Ewigkeit thätig, und da durch Bewegung Alles, was ist, sein Daseyn hat, die ewige Ursache der ewigen Welt ist, und diese durch die stete Bewegung des Himmels im Gange erhält. Kreisförmige Bewegung des Himmels ist nämlich die einzige, die von Ewigkeit zu Ewigkeit stetig seyn kann, da alle andere Arten der Bewegung in bestimmte Grenzen eingeschlossen sind. So wurde vom Aristoteles das obige Problem folgendermaaßen entschieden: Erstlich: Einige Dinge werden immer bewegt; dahin gehört der Himmel (der Inbegriff der äußersten Sphären), als welcher zunächst durch die oberste Ursache, die sich immer gleich ist, und immer eine und dieselbe einfache Bewegung hervorbringt, in Thätigkeit erhalten wird. Zweytens: Die oberste Ursache der Bewegung selbst ist ewig unbeweglich. Drittens: Einige Dinge werden be-

bewegt, andere ruhen. Dieſe machen die ſublunariſche Welt aus, die von der oberſten Urſache ſo regiert werden, daß ſie bald Ruhe, bald Thätigkeit empfangen.

Ausc. phyſ. lib. VIII. Einige alte Schriftſteller, namentlich Cicero und Sextus, haben den äußerſten Himmel für die Gottheit des Ariſtoteles gehalten, und daher rühren die Beſchuldigungen des Naturalismus und Atheismus die einige Neuere auf unſern Philoſophen geworfen haben. S. *Joach. Lange* cauſa Dei et religionis naturalis adverſus Atheismum. (Halae 1723). *J. G. Walch* de Atheismo Ariſtotelis in den Parergis Academicis. Sehr gründlich aber hat ihn außer den Herrn Meiners (Hiſt. doctr. de vero Deo Vol. II Sect. 7) und Hülleborn (Beyträge St. III. S. 86) Hr. Vater in ſeiner öfter erwähnten Abhandlung über die Ariſtoteliſche Theologie vertheidigt.

§. 304.

Vor der weitern Erörterung des Ariſtoteliſchen Begriffes von der oberſten Urſache der Bewegung und des wirklich vorhandenen Univerſums, iſt noch die Lehre des A. von dem Verhältniße der Bewegung des Himmels zu den übrigen Arten der Bewegung und der Mannich-

keit der Körperwelt einzuschalten. Es könte scheinen, als ob vermöge der sphärischen Bewegung, welche die Grundbewegung des Universums ist, nur diese Eine Art der Bewegung überhaupt, und mithin nur Eine Gattung von Körpern (der Himmel allein), vorhanden sey. Allein eben weil der Himmel sich in einem Kreise herumdreht, muß der Mittelpunct, um welchen er sich dreht (die Erde), ruhn, und aus dem Daseyn der Erde folgt, wie oben gezeigt ist, dem Principe des Gegensatzes gemäß, das Daseyn des Feuers, der Luft und des Wassers. Diese Elemente aber gehn in einander über, drücken Entstehn und Vergehn aus, und daher müssen auch andere Arten der Bewegung außer der sphärischen sich ereignen. Die oberste bewegende Ursache wirkt hier mittelbar. Sie theilt dem nächsten Medium, der Luft, eine Bewegkraft mit; diese wirkt wiederum auf die nächsten Theile eine Zeitlang fort, wiewohl nach und nach schwächer, bis sie sich zuletzt ganz verliert, und die bewegten Dinge in Ruhe kommen. Diese Bewegung ist also nicht stetig, und betrifft bloß die sublunarische Welt, die bald sich bewegen, bald ruhen kann. Sie ist auch wegen der Verschiedenheit der Medien, die successio bewegt werden, nicht regelmäßig und einformig; im Anfange fortreißend und geschwind, zuletzt immer langsamer und kraftloser. Dahingegen der Himmel sich beständig auf gleiche

che Weise fortbewegt. Uebrigens ist der Himmel durch eine Bewegungsart, und, sofern er alles Vorhandene umschließt, das ganze Universum, eine runde Kugel. Dies sucht A. noch durch mehr Gründe darzuthun. Nicht nur ist der Cirkel die vorzüglichste Figur, weil er lediglich durch Eine Linie eingeschlossen wird, die keines Zusatzes fähig ist, also eine einfachere und vollkommnere Form hat, anstatt daß alle geradelinichten Figuren durch mehr Linien eingeschlossen werden, und jede gerade Linie einen Zusatz gestattet; sondern es ist auch ausser dem Himmel kein Raum, welcher gleichwohl sein müßte, wenn der Himmel nicht rund wäre, indem ein eckigter Körper beym Herumdrehen nicht gleichen Raum einnimmt. Dazu kommt, daß die obern Elemente die Kugelfigur des Universums in der Erfahrung bestätigen. Das Wasser fließt in einen niedern Ort so lange, bis es mit dem zunächst liegenden gleiche Höhe hat. Den Himmel selbst stellte sich Aristoteles als eine körperliche Sphäre vor, an welcher die Gestirne befestigt sind. Diese Gestirne bestehn ebenfalls aus der Materie des Himmels, nicht aus Feuer. Dieses und die Hitze der Sonne wird durch die heftige Bewegung bewirkt.

Arist. de coelo lib. II. Durch die [illegible] Kosmophysik ist diese aristotelische [illegible] sehr berichtigt, und großentheils [illegible]

wegen. Vergl. Tiedemann's Geist der spec. Philos. B. II. S. 253.

Von der obersten Ursache der Bewegung gab Aristoteles in der Physik nach folgende Prädicate an. Erstlich: Die Bewegung, welche der Grund aller übrigen ist, oder durch welche alle übrigen bestimmt werden, ist die Bewegung des Himmels. Diese ist nur eine einzige, weil sonst die Bewegung des Universums keine ewige stete Bewegung seyn würde. Sie ist ferner eine sphärische, weil nur in der Kreisbewegung kein Oberes und Unteres, nichts Vorderes und Hinteres, nichts dem andern Entgegengesetztes ist. Sie ist ewig und immerdar der Zeit nach, ohne Anfang und Ende. Von der Grundbewegung des Himmels ist der Urheber derselben verschieden. Dieser kann nur unkörperlich vorgestellt werden: Gott, alsbewegend und doch selbst unbeweglich, untheilbar und ohne alle Grösse. Sein Wesen besteht in reiner Wirksamkeit, indem er selbst durch nichts afficirt werden kann. Darum: Es kommt ihm unendliche Macht zu, denn er ist Urquell aller Kräfte im Universum, und ihrer Thätigkeit, überhaupt. Auch deswegen kann er keine Grösse haben; denn eine unendliche Macht kann nicht

einem Dinge von beſtimmter Gröſſe eigen ſeyn; von unendlicher Gröſſe aber iſt nichts. Viertens: Die äußerſte Sphäre des Himmels iſt ihm am nächſten. Dieſe hat daher auch die ſchnellſte Bewegung, und deswegen kann man ſagen, daß hier das Göttliche im Univerſum ſeinen Sitz habe. So iſt der Ausdruck des Sextus zu verſtehn (Pyrrhon. Hypotyp. III. 24. S. 218. Adv. Mathem. X. S. 31): die höchſte Gottheit des Ariſtoteles ſey τὸ περιέχον τὰ σύμπαντα.

Auscult. phyſ. lib. VIII. ſub fin. ... ſtoteles dachte ſich alſo nach phyſikaliſchen ... cipien die Gottheit weder als Welt ... (der Materie nach), noch als Welt ... ſtirer (der Form nach), ſondern als ... wegter, wobey Materie, Form und ... tion in ihrer von Ewigkeit her ... Wirkſamkeit vorausgeſetzt wurden. ... ſofern behauptete er neben der ewig ... heit die Ewigkeit der Welt. Den ... Gott (θεὸς) bedient er ſich in ... vom Urheber der Weltbewegung ... zur Kritik der Ariſtoteliſchen ... Fülleborn's Abhandlung über ... Theologie des A. (Beyträge ... Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. ... a. O.

§. 306.

Bisher iſt der Weg verzeichnet worden, welchen A. zur Beſtimmung der Naturprincipien, und der oberſten Urſache ihrer Wirkſamkeit, genommen hatte. Bey jenen Principien aber blieb immer noch das Problem übrig, was das Ding an ſich ſey, welches zuletzt in ihnen zum Grunde liege, und wie dieſes mit der oberſten Urſache zuſammenhänge. Auch hatte A. der letztern alle körperlichen Eigenſchaften abgeſprochen, und ſie doch für Urſache der Bewegung erklärt. Das Weſen derſelben bedurfte alſo auch noch einer tiefer eindringenden Forſchung. Ohnehin exiſtiren Intelligenzen in der Welt, die als Intelligenzen ein unbewegliches Princip der Bewegung enthalten, wiewohl es evident iſt, daß ſie nicht abſolut durch ſich ſelbſt vorhanden ſind. Demnach erhebt ſich auch hier die Frage, in welcher Verbindung die Intelligenzen mit der oberſten Urſache gedacht werden müſſen? A. fühlte alſo das Bedürfniß zur vollſtändigen Erklärung der Natur über die Natur hinauszugehn, das Bedürfniß einer transſcendenten Speculation. Indeſſen betrachtete er dieſelbe mehr wie ein Wageſtück, als wie eine wirkliche Wiſſenſchaft. Er nannte ſie die erſte, die **höchſte Philoſophie**, die **Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften**, gleichſam die **Seele aller Erkenntniß** (νους). Wir nennen

sie Ontologie und rationale Theologie. (Metaphysik).

Seinen Begriff von der höchsten Philosophie und ihrem Gegenstande entwickelt A. sehr deutlich im Anfange des vierten und sechsten Buches der Metaphysik. Man muß dieselbe aber nicht mit den ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τῶν θείων (de coelo I, 9.) verwechseln; denn unter diesen verstand er wahrscheinlich nur die gangbaren philosophischen Begriffe von der Gottheit, nicht seine eigene Theologie. — Hr. Tiedemann hat sich selbst die Darstellung, und den Lesern die Auffassung, der theoretischen Philosophie des A. dadurch sehr erschwert, daß er mit der Erörterung des Aristotelischen Begriffs der Substanz anhob, womit er vielleicht hätte enden sollen. Auch erscheint durch das System des A. in ganz verkehrter Ordnung, und es ist unmöglich einzusehen, wie A. es bildete.

§. 307.

Ein Ding überhaupt (ον, ens) ist nach Aristoteles alles, was als vorhanden gedacht wird und werden kann. Es läßt sich nach seinen wesentlichen Attributen betrachten, sofern es durch die Kategorien bestimmt

wird, theils auch zufälligen Merkmalen; in der letztern Hinsicht aber ist es nicht Ding an sich (ens per se), sondern zufälliges Ding (ens per accidens, κατα συμβεβηκος). Von den zufälligen Dingen giebt es keine Wissenschaft. Die wesentlichen Attribute des Dinges sind Substanz, Qualität, Quantität, Wirken, Leiden, Ort, Zeit, Verhältniß. Diese setzen inzwischen immer noch ein Subject voraus, welchem sie als Attribute zukommen, und welches das Ding im strengsten Sinne, die erste und eigentliche Substanz ausmacht. Diese ist allein für sich; die übrigen Attribute werden nur auf sie bezogen, sind nur durch sie da, und können nicht von ihr (dem Subjecte) gesondert werden; daher auch jene vor diesen immer in der Erkenntniß hergeht. Aristoteles nennt das Ding an sich in dieser Bedeutung το τι, το τι ην ειναι, was die Scholastiker in der Folge durch Quidditât (Wesenheit) bezeichneten. Was ist aber wiederum diese Quidditât? Ist sie die Materie, oder die Form der Erscheinung, oder die Verbindung beyder zur Substanz? Daß die (Platonische) Idee des Dinges, oder eine Zahl, die Wesenheit des Dinges selbst constituire, waren Meynungen, die Aristoteles aus den oben angezeigten Gründen verwarf (§. §. 282, 283). Die Materie ist unstreitig Ding; denn alle Erscheinungen enthalten Materie, und alle Ver-

änderung erfodern ein Subſtrat, an dem ſie vorgehn; aber ſie iſt kein wirkliches Ding, ſondern nur die Möglichkeit Ding zu werden (ens potentiâ). Wiederum die Form iſt unſtreitig Ding; ſie iſt die Wirklichkeit der Materie (ens actu), aber als Ding iſt ſie nicht wirklich von der Materie trennbar, ſondern nur logiſch. Ein jedes Ding, als ſolches, begreift demnach zugleich Materie und Form, jene als Geſchlecht, dieſe als Differenz, jene als potentielles, dieſe als actuelles Ding. Es fließt inzwiſchen, wie A. erinnert, hieraus nicht, daß die Subſtanz aus zwey Dingen (Materie und Form) zuſammengeſetzt ſey; eben weil Materie nur ein Mögliches iſt, und ohne die Form nie wirklich werden kann, und umgekehrt die Form ohne die Materie nichts iſt (denn das Wirkliche muß möglich ſeyn), kommt aus der Verbindung von Materie und Form doch nur Eine Subſtanz heraus.

Arist. Metaph. lib. IV. VII, 1. sq. [illegible] VIII, 1 sq. Man ſieht hier offenbar, wie A., indem er vom Satze des Widerſpruchs als Grundſatze der Metaphyſik ausgeht, ſtatt eine Ontologie aufzuſtellen, eine logiſche Expoſition der reinen Verſtandesbegriffe machte. Es iſt gar nicht zu verwundern, daß er ſich ſo gut half, wie er that, und das Unbefriedigende ſeiner [illegible] Grunderklärungen, deſſen Ahndung [illegible] gewiß nicht gemangelt hat, [illegible]

aufdeckte, da ihm, ſofern er einmal erkennbare Dinge an ſich ſetzte, keine andere Erklärungen übrig blieben. Soviel erhellt doch aus ſeiner Theorie des Erkenntnißvermögens, daß er einen wahren Begriff des objectiven Realen unabhängig von unſerer Erkenntnißart, für unmöglich hielt. — Die Gewißheit des Satzes vom Widerſpruche, als oberſten Grundſatzes des Denkens und Erkennens, ſucht er beſonders zu begründen, namentlich gegen den Heraklit und Protagoras. S. Stäudlin's Geſchichte des Skepticismus B. I. S. 228.

§. 308.

Daß die Subſtanz (das wirkliche abſolute erkennbare Ding) aus der Verknüpfung von Materie und Form beſtehe, glaubte A. dargethan zu haben. Hiedurch aber entſtand das Bedürfniß einer Erörterung des Princips, wodurch dieſe beyde verknüpft werden. Dieſes Princip heißt überhaupt Vermögen (δυναμις, poteſtas). Es iſt entweder ein Vermögen zu leiden, oder ein Vermögen zu wirken; im erſtern Falle Princip der Veränderung in einem Anderen, oder wenn die Veränderung in demſelben Subjecte iſt, ſoferne dieſes als ein Anderes vorgeſtellt wird; im andern Princip der Veränderung von einem andern. Das thätige Vermögen zu heilen kann zwar in dem Geheilten ſeyn, weil ſich Jemand ſelbſt heilen kann; aber ſoferne er geheilt wird (leidet), iſt es nicht in ihm.

Das leidende Vermögen setzt immer ein thätiges voraus; dieses ist also das erste Vermögen; wiewohl jenes ebenfalls ein eigenes Princip erfodert, ohne welches dieses sich nicht äußern könte; jenes also nicht der Grund von diesem ist. Das Vermögen, als solches, geht immer vor der Wirkung her. Es kann demnach vorhanden seyn, ohne sich zu erweisen; da hingegen nichts wirklich werden kann ohne Vermögen. Die Materie hat das Vermögen zu leiden (potestas passiva); die Form das Vermögen zu wirken (potestas activa). Aeussert sich die Form in Wirksamkeit, so ist sie ἐνέργεια, actus; leidet die Materie durch Einwirkung der Form wirklich, so ist sie passio κατ' ἐνέργειαν. In diesem Sinne, sagt Aristoteles: Die Form ist mehr Substanz als die Materie, ob sie gleich nicht allein Substanz ist; denn jene ist es eigentlich und vornämlich, die das objectiv Mögliche, actum, in die Wirklichkeit des Leidens (oder als der Thätigkeit, versetzt. Damit das Vermögen der Form in Wirksamkeit übergehe, ist das selbstständige Princip der Bewegung, die Entelechie, nöthig. Alle leblose, leidende und vernunftlose Wesen haben Vermögen zu leiden und zu wirken; aber in den leblosen keine Entelechie; ihr Vermögen muß durch eine äußere Entelechie zur Wirksamkeit bestimmt werden. In den lebenden und vernünftigen Wesen findet eine Entelechie statt,

nur mit dem Unterſchiede, daß ſie in den vernunftloſen bloß auf Eine beſtimmte Art der Thätigkeit gerichtet iſt, in den vernünftigen aber freye Wirkſamkeit (auch das Entgegengeſetzte von dem, was gethan wird, thun zu können) hat. Noch macht Aristoteles einen dreyfachen Unterſchied zwiſchen natürlichen, mechaniſchen, und wiſſenſchaftlichen Vermögen. Zu den erſtern gehört z. B. das Vermögen der Sinnlichkeit, zu den zweyten z. B. das Vermögen, die Flöte zu blaſen, zu den dritten das Vermögen zu jeder Kunſt und Wiſſenſchaft, als Sache der Erkenntniß. Die beyden letztern Gattungen der Vermögen ſupponiren immer ſchon gewiſſe vorhergegangne Handlungen, Uebung und Studium; die erſte Gattung ſupponirt ſie nicht. Ferner die natürlichen vernunftloſen Vermögen zeigen ſich nothwendig wirkſam, wenn das leidende und thätige Princip im gehörigen Verhältniße ſind, und kein Hinderniß obwaltet. Die Vermögen vernünftiger Weſen, als ſolche, zeigen ſich nicht nothwendig wirkſam wegen der damit verbundenen Freyheit. Eine beſondere Art des Vermögens eines Subjects heißt ἕξις, habitus. Hierunter wird aber auch wohl der Inbegriff aller Vermögen des Subjects verſtanden.

Metaph. IX, 1. 2. et lib. V. und oben §. 307.

§. 309.

Eine Reihe von einander abhängiger Erſcheinungen bedarf einer erſten Urſache, durch welche die Mittelglieder ſelbſt erſt Urſachen werden. In dieſer Reihe aber läßt das Vor und Nach mehr verſchiedenen Beſtimmungen zu. Iſt ein erſter Punct da, oder wird er geſetzt, von dem die Reihe anhebt, ſo heißt dasjenige vor dem Andern, was dieſem Puncte der Zeit, dem Orte, der Bewegung nach, näher iſt, ſo wie nach dem andern, was von ihm entfernter iſt. Ferner: Vor dem andern iſt dasjenige, was in der Erkenntniß vorhergeht. So iſt für den Verſtand das Allgemeine vor dem Beſondern, das Accidens eher, als das Subject mit dem Accidens. Hingegen für die objective Exiſtenz geht das Beſondere vor dem Allgemeinen her. Endlich: Vor dem Andern iſt dasjenige, was der Natur nach eher iſt. So iſt die Subſtanz eher als das Accidens. In Anſehung des möglichen Seyns geht der Theil vor dem Ganzen her; in Anſehung des wirklichen Seyns das Ganze vor dem Theilen. Hieraus fließt nun, daß in Anſehung auf die Erkentniß des Verſtandes allemal das Wirkliche vor dem Möglichen hergehe, oder daß überhaupt nichts möglich ſeyn könne, wenn nie etwas Wirkliches war. Jedes Mögliche iſt entweder in dem Wirklichen als [illegible]

gegeben, oder als Beſtimmung in ihm enthalten. Ein ewiges und eben daher nothwendiges Ding iſt nie ein bloß mögliches; denn es iſt keinem Ende ſeines Daſeyns, keiner Zerſtörung, unterworfen; es iſt wirklich vorhanden. Dieſe ewigen und nothwendigen Dinge ſind alſo auch die Erſten, denn ohne ſie würde gar nichts, auch nichts Mögliches ſeyn.* Das Mögliche gilt nur von Objecten, die entſtehn und vergehn können.

Metaph. IX, 8 ſq. cf. lib. V, 11. Tiedemann's Geiſt der ſpec. Phil. B. II S. 238.

§. 310.

Iſt das Subject an ſich gut, ſo iſt die Wirklichkeit und Wirkſamkeit deßelben beſſer, als das bloße Vermögen. Denn in dem leztern iſt auch die Möglichkeit des Gegentheils enthalten, z. B. in dem Vermögen der Geſundheit die Möglichkeit krank zu werden; anſtatt daß die wirkliche Geſundheit ſich nicht zugleich mit dem Gegentheile verträgt. Iſt das Subject aber an ſich böſe, dann iſt die Wirklichkeit und Wirkſamkeit deßelben ſchlimmer, als das bloße Vermögen. Wiederum, weil in dem leztern die Möglichkeit des Ge-

Gegentheils (gut zu werden) enthalten ist, anstatt daß die erstere in der That böse ist, und nicht zugleich gut seyn kann. Alles Uebel hat folglich darum seinen Grund, daß es überhaupt Vermögen giebt, bey denen ein Gegensatz statt findet, wo nothwendig das Eine Gute, das Andere Böse seyn muß. Bey Wesen, in Ansehung deren ein solcher Gegensatz nicht ist, die bloße reine Wirklichkeit und Wirksamkeit ausdrücken, kann kein Uebel angetroffen werden. Mithin nicht bey den ewigen nothwendigen Wesen, von denen kein Mangel, keine Unvollkommenheit, kein Böses, gelten mag, weil sie nicht als Vermögen (potentiâ), sondern nur actu existiren. (Theorie des Ursprungs vom metaphysischen Uebel).

Metaph. IX, 9. sq.

§. 341.

Ein Ding wird Eins genannt entweder seinem Wesen nach (vnum per se) oder wegen zufälligen Merkmalen nach (vnum per accidens). An sich heißt Eins, was in sich zusammenhängt, unter Einem Begriffe, Einer Definition steht, im eigentlichen und strengsten Sinne aber das Untheilbare.

Als

Aristoteles ist hier in der Entwickelung des Begriffes der Einheit, wie Tiedemann sehr scharfsinnig gezeigt hat, durch den Sprachgebrauch verführt worden. Er verwechselte die absolute Einheit mit der Einerleyheit und Einfachheit. Indessen ist doch aus andern Stellen, und auch aus seiner Theorie des Erkenntnißvermögens klar, daß er jene als das Princip aller Synthesis nahm. Auch hat er im weitern Verfolge dieser Untersuchungen die Begriffe Identität, Aehnlichkeit, Gleichheit, Contrarietät, umständlicher erörtert, und schärfer von einander gesondert. Es scheint sogar, daß er in dem angeblichen fünften Buche der Metaphysik nur die mit jenen Wörtern nach ihren verschiedenen Bedeutungen bezeichneten Begriffe hat sammeln, fixiren und vergleichen wollen, wenn anders die Vermuthung nicht ganz ungegründet ist, jenes fünfte Buch sey das Werk des A. περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων, worauf sich A. selbst beruft, und dessen auch Diogenes Laertius erwähnt.

Metaph. IV, 2. V, 6 fg. Vergl. Ueber die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles S. 36. (Bibl. der alten Lit. und Kunst St. IV).

§. 312.

Ariſtoteles unterſchied drey Gattungen von Subſtanzen; a) die empfindbaren und veränderlichen (die ſublunariſche Körperwelt); b) die empfindbaren und unveränderlichen (die himmliſchen Sphären); c) die unempfindbaren und unveränderlichen (die reinen Entelechieen, Intelligenzen). Es iſt noch über die Natur der leztern, ihr Verhältniß zur oberſten Urſache, und die Natur der oberſten Urſache ſelbſt, ſofern ſie auch durch dieſes Verhältniß beſtimmt wird, genauer anzugeben. Die reine Entelechie iſt das ſelbſtſtändige Princip der Bewegung; ſie exiſtirt ſchon in den Thieren, aber nur als an das Geſetz eines einförmigen Mechanismus gebundene Kraft; nur in den Menſchen iſt ſie frey, und da iſt ſie mit der Vernunft identiſch. Ihr Weſen beſteht in Wirkſamkeit; ſie iſt nicht als Vermögen, ſondern actu vorhanden; ſie wird nicht affizirt, leidet nichts, ſondern wirkt nur; ſie iſt daher auch nicht der Zerſtörung unterworfen, ſondern iſt unvergänglich und ewig. Da ihr Daſeyn in den Thieren und Menſchen blos im Verhältniß derſelben in der Erſcheinung angetroffen, ſo muß ſie vorher exiſtirt haben, als reine Vernunftkraft, und ſofern es eine oberſte Urſache aller Bewegung giebt, muß ſie es ſeyn, als Princip der Thätigkeit, in dieſer

Grund haben. Jene oberſte Grundkraft, die alſo auch der Grund und Urquell der reinen Entelechieen iſt, muß mit den leztern einerley Weſen haben, denn als Körper kann ſie nicht vorgeſtellt werden, weil ſie ſonſt nicht oberſte Urſache der Bewegung ſeyn würde, und nicht der Grund der reinen Entelechieen, der erſten und edelſten Subſtanzen in der Welt, ſeyn könte. Die oberſte Urſache iſt alſo ewig, unveränderlich, ſie iſt bloß in Wirkſamkeit (actus purus, nicht als Vermögen), ſie iſt frey von aller Materie und allen Unvollkommenheiten derſelben. Sie iſt ferner reines Vernunftweſen, unvergleichbar mit der menſchlichen Vernunft, die mit dem Körper verbunden iſt; ihre Wirkſamkeit iſt Denken und ihr Denken iſt Wirken; ſie iſt die vollkommenſte Intelligenz, die das Beſte denkt und wirkt; daher iſt ſie auch das ſeeligſte Weſen; ſie exiſtirt im eigentlichſten Sinne; ſie iſt die Subſtanz aller Subſtanzen. Dieſes Weſen iſt Gott. Da ſie ewig wirkſam war, iſt auch die Welt, das Werk ihrer Bewegung (nicht ihrer Schöpfung der Materie nach) ewig. Die Materie iſt die ewige Möglichkeit der Dinge; die Gottheit iſt die ewige Urſache der Wirklichkeit derſelben.

Die claſſiſchen Stellen über den Ariſtoteliſchen Begriff von der Gottheit ſind folgende: De coelo II, 12. Ethic. ad Nicom. X, 8. Ethic.

Metaph. ad Eudem. VIII, 12 (nach Egg. Mi
vol. II, 113. coll. Mater. Medios theolog.
Arist. p. 40. 42.) Bey den alten Schrift
stellern herrschen über die Aristotelische Lehre
von Gott, wie schon erinnert worden ist,
mehrere Mißverständnisse, wodurch einige
neuere Gelehrte, welche der Philosophie
zu Irrthümern verführt sind. Denn
des A. war nicht eine dem Ganzen einwoh
nende Seele, als die Ursache der Bewegung
desselben (Cudworth. Syst. intell. I. c. 4.
Was sich selbst, den Thieren gleich, bewegt,
hat immer etwas Körperliches, und die Gott
heit ist selbst durchaus unbeweglich und
unkörperlich. Eben so wenig war die Gott
heit des A. seine Weltseele (Tiedemann. Geist
Progress. c.). Sie ist nur die oberste Ur
sache der Bewegung des Himmels, durch
welche alles übrige bewegt wird. Der
Gottläugner Velleius beym Cicero (de N.
Deor. I, 13.) wirft dem A. eine Verän
derung seiner Begriffe von Gott vor, und
Cicero hat auch seine Aeußerungen unrichtig aufgefaßt
(Meiners Gesch. der Religionen I, 2.), oder
den Velleius absichtlich verdrehen lassen,
was noch wahrscheinlicher ist. (Vergl. die
Skizze der Aristotelischen Theologie von
Kinderbater's Anmerkungen und Zu
sätzen zu Cicero's Büchern von der Natur
der Götter. B. III. S. 207 f. und das
ten Buch der vermeynten Arist. Meta
physik (nach Duval dem XII. cap. 7.
9) läßt A. die himmlischen Sphären
besonders von einem besondern Geiste
wegt werden. Die Götter sind sich

sen nach gleich, und haben die Gestirne zu Körpern. Es findet unter ihnen eine gewiße Rangordnung statt, und alle stehn unter einem obersten Regenten. Hieraus läßt sich die Angabe des Athenagoras (Legat. p. Christ. S. 6. p. 302) erklären, der Kreis der Fixsterne und Planeten sey der Körper der Aristotelischen Gottheit (cf. Stob. ecl. phys. I, 23, 1. ed. Heeren). Allein diese Vorstellungsart ist offenbar dem Aristoteles untergeschoben, und documentirt die Unächtheit des erwähnten zur Aristotelischen Metaphysik gezählten Buches. Sie ist mit andern Lehren des A. von der Natur und Thätigkeit der Gestirne, wie sie in unbestrittenen ächten Werken deßelben vorkommen, in dem geradesten Widerspruche. So erklärt er schlechthin, die Thätigkeit der Gestirne sey, wie die der Pflanzen. Die Gottheit hingegen, als der Repräsentant des höchsten Gutes, bedarf gar keiner Thätigkeit, indem sie im Besitze und Genuße von Allem ist, um deßen willen die übrigen Dinge wirksam sind (De coelo II, 12). Die ganze Meynung ist daher entstanden, daß A. den einzelnen Gestirnen Bewegkräfte (Seelen) zuschrieb, die in der Himmelsbewegung überhaupt ihren Grund haben. Am gelehrtesten und scharfsinnigsten sind diese Puncte aus einander gesetzt vom Hrn. Vater (Vindic. Theol. Arist. p. 56. sq.).

§. 313.

Wie Ariſtoteles die Gottheit als die oberſte Urſache der Bewegung der Natur (cauſa prima efficiens) betrachtete, ſo ſtellte er ſie auch als die oberſte Endurſache (cauſa prima finalis) alles Vorhandnen dar. In der Phyſik erörterte er bloß die Natur als ein Syſtem des Mechanismus der Körperwelt unter Geſetzen, ohne ſie überhaupt auf ihren erſten Urheber zurückzuführen. Nun iſt aber auch in jedem einzelnen Naturdinge ein Princip der Zweckmäßigkeit unverkennbar, und ſo bildet ſich neben der Idee von Mechanismus der Natur (φυσις) auch die Idee eines Weſens, das die Geſetze dieſes Mechanismus dachte und anwandte (νους). Dieſes Weſen iſt wiederum die Gottheit. Daher der Satz des Ariſtoteles: Gott und die Natur haben nichts hervorgebracht, das ſchlechthin überflüßig wäre. Beyde, Gott und Natur, machen hier alſo ein und daßelbe Weſen aus; Gott iſt Urheber der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt (Natur); Gott iſt Urheber der zweckmäßigen Bewegung (Urvernunft). Gott enthält auch den Zweck des Weltalls. "Dem, welcher das Beſte iſt", ſind des Philoſophen Worte, "iſt keine Handlung nöthig, wodurch er etwas erlange; er hat in ſich ſelbſt dasjenige, um deſſen willen Alles übrige wirkt". Dieſer Satz

welchen die Gottheit ausdrückt, iſt das höchſte Gut; denn er iſt es, worauf die Beſtrebungen aller Weſen hinzielen. Daher iſt Gott durch ſich ſelbſt ſeelig, und noch über die Tugend erhaben. Dem Zwecke der Gottheit ſind die Zwecke aller einzelnen Naturdinge, dem höchſten Gute alle übrigen Güter, wonach jene ſtreben mögen, untergeordnet. Die Gottheit verlieh von Ewigkeit her den Naturweſen die Beſtimmung, daß ſie, jedes nach ſeiner Beſchaffenheit, einen Zweck verfolgen ſollten, der mit dem Weltzwecke zuſammenträfe. Ob die Gottheit beſtändig fortfahre, ſowohl als Urſache der Bewegung, wie als oberſte Endurſache, zu wirken, ſcheint A. nicht genau entſchieden zu haben. Nach einigen Stellen (Ausc phyſ. II, 2 ſq.) theilte Gott dem Himmel die Natur der ewigen Bewegung zu deßen eigenthümlichen Zwecke mit; hievon hienge denn die zweckmäßige Formung und Erhaltung der Natur überhaupt ab, die alſo auf ewigen Geſetzen beruhe (**Ewige vorherbeſtimmte Harmonie**). Nach andern unterhält Gott unaufhörlich die Bewegung des Himmels in Beziehung auf den oberſten Endzweck. Doch entſpricht das Erſtere mehr dem Geiſte der Ariſtoteliſchen Theologie, und das Andere läßt ſich damit vereinigen durch Auslegung. Dieſen Begriffen gemäß läßt ſich auch die Ariſtoteliſche Lehre von der **Vorſehung** leicht feſtſetzen.

S. die angef. Stellen und Hrn. Vater's Abhandlung S. 52. — Daß A. zuweilen ſich nach dem religiöſen Volksglauben bequemt, und von Göttern redet, daran muß man in Hinſicht auf deßen eigene Theologie keinen Anſtoß nehmen.

§. 314.

Mit des Ariſtoteles Phyſik und Metaphyſik muß man noch ſeine Theorie von der Seele verbinden, die theils auf Erfahrungen, theils auf mit ſeinen Naturprincipien zuſammenhängenden Begriffen und Schlüßen über denſelben beruht, und ein nothwendiges Complement jener beyden philoſophiſchen Disciplinen iſt. A. hat die Wichtigkeit der Pſychologie ſehr bemerklich gemacht; er unterſcheidet ſie nicht in empiriſche und rationale; weiſt ihr auch keinen Platz in der Metaphyſik an, ſondern behandelt ſie als einen Theil der Naturbetrachtung. In ſeinen Unterſuchungen über ihren Gegenſtand herſcht große Unordnung; er wirft eine Menge verſchiedenartiger Fragen über das Weſen und die Eigenſchaften der Seele auf, ohne dieſe Fragen ſelbſt genauer zu beſtimmen und in gehöriger Folge zu erörtern; ebenſo viele Mannichfaltigkeit von Meynungen älterer Philoſophen über die Seele an, ohne [illegible]

ren Gründen hinlänglich zu verdeutlichen, und mit erfoderlicher Schärfe und Bündigkeit zu widerlegen; auch seine eigene Lehre vom Seelenwesen ist nicht so dargestellt, daß sie durch die Art der Darstellung selbst Klarheit gewänne. A. nimmt die Seele in einer allgemeinen, engern, und engsten Bedeutung. Zur Festsezzung dieser Bedeutungen gieng er von folgenden Sätzen aus: **Erstlich**: Alle existirende Dinge überhaupt kann man **Substanzen** nennen. Sie lassen sich aber in drey Gattungen eintheilen: a) die **Materie für sich** (ein mögliches Etwas überhaupt); b) die **Form für sich** (ein bestimmendes Etwas); c) der **Körper** aus Materie und Form zusammengesezt (ein bestimmtes wirkliches Etwas). **Zweytens**: Die natürlichen Körper sind theils **leblos**, theils **belebt**. Das **Leben** ist ein von Innen aus bewirktes Ernähren, Wachsen und Absterben. Da der **Körper** das Leben **in sich** hat, so kann er nicht die Seele selbst seyn; er ist vielmehr das **Subject** der Seele. Mithin ist die Seele, als vom Körper verschieden, eine Substanz. **Drittens**: Die **Seele** ist auch nicht die **Form** des Körpers, sofern die Form dem auch leblosen Körper zukommt, sondern sie ist das **selbstständige Princip** der Form des Körpers (die **Entelechie**). Auch als Entelechie muß sie von zweifacher Seite betrachtet werden; sie verhält sich entweder wie Wissen-

ſchaft oder wie Contemplation (wie bloßes Daſeyn, oder wie Thätigkeit). Der Erfahrung nach zeigt ſie ſich bald im Schlafen, bald im Wachen; ihr Verhältniß im Schlafen iſt das Verhältniß der Wiſſenſchaft (des intelligibeln Daſeyns); im Wachen iſt es das Verhältniß der Contemplation (der wirklichen Thätigkeit). Aber die Seele als Wiſſenſchaft muß vor der Seele als Contemplation hergehn, ſie muß exiſtiren, bevor ſie thätig ſich erweiſen kann. Viertens: In der weiteſten Bedeutung iſt demnach die Seele die Entelechie (das innere Princip der Form) des natürlichen organiſchen Körpers, der mit dem Vermögen ein Leben zu haben begabt iſt (ψυχη ἐστιν ἐντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικου ἐχοντος δυναμει τοιουτου δε (σωμα) ἂν η οργανικον). Fünftens: Die Frage ob Seele und Körper Eins ſind, hat ebenſo Sinn, wie dieſe: ob Wachs und deßen Figur Eins ſind. Sie ſind zuſammengenommen Eins, aber ſie ſind nicht einerley; die Entelechie macht erſt den Körper zu einem beſeelten Körper, und die Seele iſt inſofern das Princip des Körpers; die Seele verhält ſich zum Körper, wie das innere Princip der Form zur Materie. Z. B. Wird das Auge als beſonderes Thier gedacht, ſo iſt das Princip des Sehens in ihm die Seele des Auges; das Auge, als Organ, iſt der Körper (die Ma-

Princips); was hier von Theilen gilt, gilt von dem belebten Körper im Ganzen. Der Körper ist dasjenige, welches das Vermögen zu leben in sich hat, das durch die Seele in Thätigkeit gesetzt wird, oder werden kann. **Sechstens:** Die Seele kann in gewißem Betrachte nicht als vom Körper getrennt vorgestellt werden, insofern sie selbst das Princip gewißer Formen des Körpers und ihrer Thätigkeiten ist z. B. der Ernährung, des Wachsthums des Thiers. Sofern sie aber nicht Form eines Körpers ist z. B. als Vernunft, kann und muß sie vom Körper getrennt vorgestellt werden. **Siebentens:** Ein Vermögen der Seele in der weitesten Bedeutung ist das Vermögen der **Ernährung** (des Wachsthums und Absterbens). Dieses komt auch den **Pflanzen** zu. Insofern haben die Pflanzen Seelen. **Achtens:** Das **Empfindungsvermögen**, als ein zweytes Vermögen der Seele, macht ein organisches Geschöpf zum **Thiere**. Wird zum Begriffe der Seele nothwendig Empfindungsvermögen gerechnet, so ist dies die Seele in **engerer Bedeutung** (dasjenige, wodurch die Seele **lebt und empfindet**). Mit dem Empfindungsvermögen ist das **Begehrungsvermögen** verbunden, und in den meisten Thieren auch das Vermögen, sich willkührlich von einem Orte zum andern zu bewegen. Alle die bisher erwähnten Vermögen beruhen auf einem

meinſchaftlichen Seelenprincipe, weil ſie nach einem Grunde der Einheit wirken; ihrem Orte und ihrer Beſtimmung nach ſind ſie verſchieden. Alle aber ſind Formen des Körpers; ihr Princip iſt nicht ohne Körper, wiewohl nicht der Körper ſelbſt. Neuntens: Dem Menſchen kommt außer jenen Vermögen noch die Denkkraft (διανοητικον τι και νους) zu. Da das Empfindungsvermögen das Ernährungsvermögen vorausſetzt, ſo hat der Menſch, der zugleich Thier iſt, indem er die Denkkraft beſitzt, alle übrige Vermögen der Seele, weil er ohne Empfindung gehabt zu haben, nichts denken und erkennen könte. Weil inzwiſchen die Denkkraft etwas vom Körperlichen durchaus Verſchiedenes iſt, ſo kann ſie für die Seele, in der engſten Bedeutung erklärt werden.

Seinen eigenen Begriff des Seelenweſens überhaupt hat Ariſtoteles entwickelt de anim. lib. II. Das erſte Buch liefert eine Kritik der Meynungen ſeiner Vorgänger, aus welcher ich das Erheblichſte hier anmerken will. Was die ältern Philoſophen bewog, eine Seele anzunehmen, und nach der Natur derſelben zu forſchen, war das Bedürfniß ſich die Bewegung, Empfindung, und das Denken verſtändlich zu machen. Bewegung ſchien mehrern das Hauptmerkmal der Seele zu ſeyn, und deswegen ſuchten ſie durch Erfahrung nach einem Etwas nach, das jene

jene ſeiner Natur nach hervorzubringen fähig ſchien. Demokrit und Leucipp waren der Meynung, die Seele ſey Feuer und Wärme; denn die runden Feueratomen ſeyen am geſchikteſten, ſich ſelbſt und andere Körper zu bewegen; das Leben ſey ein Ein- und Ausathmen dieſer unendlich kleinen Partikeln. Etwas ähnliches behaupteten einige Pythagoreer, die Sonnenſtäubchen ſeyen das Seelenweſen. Archelaus, des Sokrates Lehrer, hielt nicht Sonnenſtäubchen ſelbſt für Seelen, ſondern dasjenige, was ſie wiederum in Bewegung bringe. Timäus und Plato erklärten die Seele für ein Princip, das ſich ſelbſt bewege, und von der Bewegung anderer Körper die Urſache ſey. Ein bewegendes Princip war die Seele auch dem Anaxagoras, der noch dazu die Seele als Princip des animaliſchen Lebens mit dem Gemüthe, als dem Inbegriffe der Erkenntnißvermögen, für identiſch anſah. In beſonderer Beziehung auf das Empfindungs- und Denkvermögen ließen mehrere ältere Philoſophen die Seele bald aus allen Elementen, bald aus einem beſtimmten Elemente, bald aus einer gewißen Art der Zuſammenſetzung elementariſcher Theile, bald aus einem unkörperlichen Weſen, bald aus körperlichem und unkörperlichem zuſammengenommen beſtehn. Zum theile raiſonnirten ſie ſo: Das Aehnliche könne nur durch das Aehnliche erkannt werden; die Seele erkenne die Auſſendinge, alſo müſſe ſie ihnen, zwar nicht in ihrer unendlich mannichfaltigen Verſchiedenheit der Form, aber doch den Ele-

menten nach ähnlich seyn. So folgerte Empedokles: jedes Element sey ein Seelenwesen, und die menschliche Seele enthalte alle Elemente, weil sie alle Dinge erkenne; sie sey irdisch, sofern sie die Erde, wässericht, sofern sie das Feuer erkenne; sie sey Freundschaft und Feindschaft, sofern sie Vereinigung und Trennung erkenne. Plato im Timäus läßt auf eben die Weise und aus eben den Gründen die Seele aus Elementen zusammengesetzt seyn. Aus seinem eigenen Werke περὶ φιλοσοφίας, das, den griechischen Auslegern zufolge, die mündlichen philosophischen Traditionen der berühmtesten Pythagoreer und des Plato zum Gegenstande gehabt haben soll, führt Aristoteles folgende Meynungen des Plato über das Seelenwesen an, zu deren richtigem Verständnisse ich aber folgendes bemerken muß (cf. Simplicius et Philoponus ad Arist. de anim. I, 2): Die Pythagoreer, in deren Geiste und Terminologie hier Plato raisonnirte (Vergl. oben §. 217), gebrauchten die Zahlen zur Bezeichnung der Formen der Dinge, der Principien ihrer Bestimmungen. Unter diesen waren die Zehner die vollkommensten, weil sie, indem man von Zehn immer wieder vorne zu zählen anfangen muß, alle Zahlen enthielten. Wiederum von den Zahlen bis zehn sind die ersten: 1. 2. 3. die wichtigsten, theils weil sie die ersten Zahlen überhaupt sind, theils weil sie zusammen addirt die Zahl Zehn ausmachen. Darum sagte Plato, die Seele bestehe aus den drey

der Einheit, der ersten Länge, Breite und Tiefe. Die Einheit ist keine Zahl, sondern nur der Anfang des Zählens, mithin ist die Seele erstes Princip; der ersten Länge (Linie) entspricht die Zwey, weil jene zwischen zwey Puncten liegt; die erste Breite (Figur) muß wenigstens durch drey Puncte begrenzt seyn; sie entspricht also der Drey; die erste Höhe (Solidum) muß wenigstens vier Puncte zur Begrenzung haben, wie die Pyramide; sie entspricht der Zahl Vier. Daher kann man die Seele auch definiren durch die Idee der 1. 2. 3. 4. Aber diese Definition ist ganz dieselbe mit der vom Plato verständlicher ausgedrückten: Die Seele ist das einfache Subject (die Idee der Einheit) mannichfaltiger Vermögen. Dieses sieht man aus der Anwendung, welche er von jener machte. Die Vernunft a priori ist die Einheit (das Vermögen der Principien); die wirkliche Erkentniß der Principien der reinen Vernunft ist Wissenschaft (επιστημη); sie ist der Zweyheit zu vergleichen, weil sie Erkentniß der reinen Vernunft durch reine Vernunft (Einheit zur Einheit addirt) ist; die Anwendung der Vernunft auf Erscheinungen (empirische Vernunft) ist die Meynung δοξα; sie correspondirt der Dreyheit, weil hier unter das Princip die Erscheinung subsumirt, und daraus geschlossen wird, wobey Irrthum statt finden kann; die Sinnlichkeit nimmt bloß wahr, was körperlich ist; sie gleicht folglich der Vierheit. Wie die Platonische,

ist

auch die Erklärung des Xenokrates auszulegen: Die Seele ſey eine ſich ſelbſt bewegende Zahl. Dieſe Erklärung ſcheint zwar der vorher berührten des Plato, daß die Seele aus Elementen zuſammengeſetzt ſey, zu widerſprechen; das thut ſie aber nicht; man muß nur die Pythagoriſchen Begriffe der Zahlprincipien feſthalten, und das Zuſammengeſetztſeyn aus Elementen betrifft nur die Vermögen der Seele, nicht ſofern ſie als Princip der Einheit derſelben gedacht wird. Andere Philoſophen vor Ariſtoteles leiteten das Weſen der Seele aus Einem beſtimmten oder mehr Elementen her. Diogenes von Babylon hielt ſie für eine luftige Subſtanz, weil die Luft das Urelement der Dinge und am ſubtilſten ſey. Heraklit nannte das Seelenprincip den Urſtoff, aus welchem Alles herſtamme; es ſey ein Hauch oder Nebel, der am beweglichſten ſey, und deswegen auch allen übrigen Dingen die ſtete fließende Bewegung mittheile, und wegen der Verwandſchaft der Natur ſie erkenne. Hippon hielt ſie für eine Feuchtigkeit, weil aller Saamen feucht iſt. Dagegen erklärten andere, z. B. Kritias, ſie für das Blut, dem ſie vorzüglich das Empfindungsvermögen zuſchrieben. Aus Erde, als einem zu groben Elemente, ließ keiner die Seele beſtehn, diejenigen ausgenommen, welche ſie aus allen Elementen zuſammengeſetzt meynten, weil nur das Gleiche das Gleiche erkennen könne. Ariſtoteles erinnert, daß diejenigen, welche das Seelenprincip auf entgegengeſetzte Urſtoffe zurückführten, es auch

auch aus entgegengesetzten Eigenschaften bestehn ließen; anstatt daß diejenigen, welche nur Ein den übrigen entgegengesetztes Element für die Seele statuirten, dieselbe auch mit den übrigen Elementen im Gegensatze vorstellten. Er etymologisirt sogar hievon die griechischen Namen des Seelenprincips ζωη von ζεειν, heiß seyn, und ψυχη von ψυχειν, kalt; eine Etymologie, die doch sehr gezwungen und unwahrscheinlich ist. Manche endlich reducirten das Seelenwesen auf den Begriff der bloßen Bewegkraft, ohne sich über das Wesen derselben weiter auszulassen, wie Thales.

Gegen alle diese ältern Vorstellungsarten von der Seele hat Aristoteles argumentirt. Er leugnet zuvörderst, daß die Seele das den Dingen gemeinschaftliche Vermögen sich selbst zu bewegen sey. Nach ihm ist sie vielmehr ein selbst unbewegliches Princip der Bewegung, und diese komt ihr nur κατα συμβεβηκος zu. Wäre jenes, daß die Seele sich selbst bewegte, oder durch äußere Gewalt bewegt werden könte (und ein Ding kann überhaupt nur entweder durch sich selbst, oder durch etwas Anderes bewegt werden), so müßte die Bewegung im Raume geschehn; die Seele müßte ein Körper seyn, und den Körper so bewegen, wie sie selbst bewegt würde; sie müßte aus ihrem Wesen emovirt werden, da jede Bewegung in dem bewegten Gegenstande eine Emotion hervorbringt; die äußere Gewalt, welche die

Seele

Seele bewegen ſoll, müßte eben ſo wohl Bewegung, als Ruhe, hervorbringen, was alles nicht zugeſtanden werden mag, weil die Seele nicht als Körper erſcheint, nicht aus ihrem Weſen herausgetrieben werden mag, nicht die den körperlichen Elementen eigenthümlichen Bewegungen, des Feuers nach oben, der Erde nach unten, hat, der Ruhe ſo gut, wie der Bewegung, fähig iſt. Die bewegenden Atomen des Demokrit paſſen ſo wenig hieher, als die bewegliche mit Queckſilber ausgegoſſene hölzerne Venus des Dädalus, von welcher der Komiker Philippus erzählt; denn bey dieſen Hypotheſen iſt wiederum die Ruhe unerklärlich. Eben ſo wenig iſt, nach der Hypotheſe des Timäus, die Bewegung der Seele von eben der Art, wie die Harmonie der Schwingungen der himmliſchen Körper, da die Seele keine Größe iſt, ihre Theile keine Puncte ſind, die einander berühren, und ihre Bewegung kein kreisförmiger Umſchwung iſt (Vergl. Böhe's Ueberſetzung von Ariſtoteles Büchern über die Seele S. 38, die Note). Auch iſt die Seele keine Harmonie des Körpers. Die Harmonie wäre hier entweder eine abgemeſſene Zuſammenſetzung der Theile des Körpers, oder ein Verhältniß des durch einander Gemiſchten. Was das erſte betrifft, ſo läßt ſich die Proportion bey der Seele gar nicht finden, da die Seele kein ſinnlicher Gegenſtand, und jene Proportion ſchon beym Körper wegen der Mannichfaltigkeit in den Zuſammenſetzungen ſeiner Theile ſo ſchwer zu erkennen iſt. Das andere kann gar nicht

nicht annehmen, weil das Verhältniß des Gemiſchten im Körper ſo verſchieden iſt, es alſo eine Menge Seelen im Körper geben müßte, mancher andern Folgen nicht zu gedenken, die hieraus fließen. — Aus dem Schmerze, der Freude, dem Zorne, läßt ſich kein Bewegtwerden der Seele beweiſen; denn will man dieſe auch für Bewegungen gelten laſſen, ſo rühren ſie von der Seele her, ohne daß dieſe doch ſelbſt bewegt würde. — Die Idee, die Seele ſey eine ſich ſelbſt bewegende Zahl, iſt vernunftwidrig; als Einheit iſt ſie untheilbar; gleichwohl müßten unterſchiedene Theile in ihr wahrgenommen werden, ſofern ſie bewegend und zugleich bewegbar iſt; als Einheit kann ſie ſich alſo nicht bewegen. Brächte die Seele auch nicht Bewegung hervor, indem ſie ſelbſt nicht bewegt wird, ſo müßten zwey Puncte auf Einer Stelle ſeyn, die Seele als bewegend und als bewegbar, was ſich widerſpricht. — Endlich kann die Seele auch nicht aus Elementen zuſammengeſetzt ſeyn. Der Grundſatz: Das Gleiche könne nur durch das Gleiche erkannt werden, iſt unerweislich, und es würde die Ungereimtheit daraus folgen, daß alle natürliche Körper und alle abſtracte Gegenſtände ſchon a priori in der Seele enthalten wären. Auch müßten dann alle elementariſche Körper Seelen haben. Die Seele iſt ſo wenig eines der Elemente, daß ſie vielmehr es iſt, welche die Elemente verbindet und zuſammenfaßt. S. Ariſt. de anim. lib. I, aus welchem dieſe Note ein Auszug iſt. Vergl. Plattner's philoſ. Aphorismen, Th. II, §. 569 Note.

§. 315.

§. 315.

Den vorher erläuterten Begriffen vom Seelenweſen überhaupt gemäß unterſcheidet Ariſtoteles ein dreyfaches Seelenvermögen, das Vermögen der **Ernährung** (die **ernährende** Seele, anima vegetativa), das Vermögen der **Empfindung** und des ſinnlichen Begehrens (die **empfindende** Seele, anima ſentiens), und das Vermögen des vernünftigen **Denkens** und **Wollens** (die **denkende** Seele, anima rationalis). Die beyden erſtern rechnet er zum **Körper**, als mit ihm verbundene formale Urſachen der Wirkſamkeit; die letztere gehört dem Körper nicht an; inſoweit ſetzt er der vernünftigen Seele nur Eine ſinnliche entgegen. Das Vermögen der **Ernährung** kann von den übrigen getrennt vorgeſtellt werden, da es Geſchöpfe giebt, denen es allein als Seelenprincip einwohnt, die Pflanzen. Das Geſchäfft dieſes Vermögens beſteht in der **Erzeugung** zur Fortdauer des Geſchöpfes und Erhaltung deſſelben und im Gebrauche der **Nahrung**. Der Zweck deßelben iſt, daß das Geſchöpf zwar nicht als Eines und daßelbe der Zahl nach, aber doch in der Art ſubſiſtire. Daß das Vermögen eine Seele ſupponire, leuchtet hieraus ein, weil die Seele allein Princip einer ſolchen Thätigkeit ſeyn kann, alſo auch der Erzeugung des Wachſens und Zunehmens. Der

meng des Empedokles, daß das Feuer die Ernährung bewirke, welches aus den Wurzeln in die Pflanzen hinaufſteige, widerſpricht, daß das Oben und Unten in der Welt der Geſchöpfe in dieſem Stücke ſehr verſchieden iſt; ſo iſt bey den Thieren der Kopf, was bey den Pflanzen die Wurzel iſt; das Feuer iſt Mittelurſache der Ernährung, aber nicht die wirkende. Auch muß etwas ſeyn, das die Nahrung beſtimmt und begrenzt; dies kann das Feuer nicht ſeyn, ſondern hierzu wird eine Seele erfodert. Die Nahrung iſt gewißermaaßen dem Körper entgegengeſetzt; doch nicht ſchlechthin, ſondern nur, ſofern ihre Beſtandtheile noch nicht Beſtandtheile des Körpers ſind, als welche erſt aus jenen erzeugt und dem Körper angeeignet werden müſſen. Ein jeder Körper, der ſich ernährt, muß beſeelt ſeyn, und umgekehrt kann der beſeelte Körper nicht ohne Nahrung ſubſiſtiren. Das Weſen des Ernährens, Vergrößerns und Erzeugens, iſt verſchieden. Die Seele ernährt Etwas, als eine des Handelns fähige belebte Subſtanz (eigentlich ernährende Seele, θρεπτικὴ, vegetativa); ſie vergrößert die belebte Subſtanz, nicht als Subſtanz, ſondern als Quantum (Seele des Wachsthums, αὐξητικὴ, augmentativa); endlich ſie erzeugt nicht den Körper ſelbſt als Subſtanz oder Quantum, ſondern eine dem Körper ähnliche Subſtanz; denn jener Körper exiſtirt ſchon, und Etwas

kann ſich wohl ſelbſt erhalten, nicht aber ſich ſelbſt hervorbringen (erzeugende Seele, γονιμον, generativa). Die Nahrung ſelbſt bedarf eines Mediums, wodurch ſie verarbeitet (verdauet) wird. Dieſes Medium iſt die Wärme. Daher iſt kein Thier ohne Wärme.

Arist. de anim. II, 4.

§. 316.

Das Vermögen der Empfindung, welches den Pflanzen fehlt, aber allen Thieren eigen ſeyn muß, um dieſen Namen zu verdienen, beruht auf den Sinnen. Von allen dieſen iſt das Gefühl der wichtigſte, und es kann keinem Thiere abgehn, wohl aber können der eine oder der andere, oder mehre Sinne mangeln; auch können die Art derſelben, der Grad ihrer Schärfe ſehr verſchieden ſeyn. Wie man das Gefühl den gemeinſchaftlichen Sinn der Thiere nennen kann, ſo iſt das des Geſichts der edelſte, der die Thiere, welche ihn beſitzen, über diejenigen erhebt, denen er gebricht. Um die Geſichtsempfindung zu erklären, war Ariſtoteles genöthigt, die Natur des Lichtes, der Farbe, des Durchſichtigen, genauer nachzuforſchen. Er gerieth hiebey von der Erklärung des Durchſichtigen

aus. Dieses ist an und für sich unsichtbar und farbenlos; es muß ein Medium hinzukommen, wodurch es sichtbar wird; und das ist das Licht. Aber was ist das Licht? Das Licht, sagt A., ist kein Körper; denn es durchdringt die Körper, und kein Körper kann von dem andern durchdrungen werden; es ist auch kein Ausfluß eines Körpers, aus demselben Grunde; es ist eine gewiße Form des Durchsichtigen, die daßelbe bewegt, und mittelst der Bewegung ihm Sichtbarkeit (Farbe) ertheilt. Das Sichtbare kann nicht unmittelbar das Gesichtsorgan afficiren, sondern durch das durchsichtige Medium der Luft. Aristoteles widerlegt hieraus eine Meynung des Demokrit, daß wir, wenn das Medium ein leeres wäre, viel deutlicher, und eine Ameise selbst im Himmel, würden sehen können. Im Gegentheil, wir würden alsdenn gar nichts sehen, wie man von einem Gegenstande nichts sieht, den man dicht vor's Auge legt.

Arist. de anim. II, 7. Vergl. die Theorie der Sinnlichkeit Anerbauns oben §. 209 ff. — Tiedemann (Geist der spec. Ph. B. II S. 206) legt dem A. die Meynung bey, daß die Natur der Gottheit ein Lichtwesen sey, und zieht hieraus mehr historische Folgerungen. Diese Meynung kommt aber dem A. nicht nur nicht mit Einer Silbe vor, sondern sie ist auch der Aristotelischen Theologie schlechthin unwürdig. Denn hier ist die Form

der Bewegung des Durchsichtigen, sofern es durchsichtig ist; es ist also selbst eine Bewegung, was auch daraus erhellt, daß ihm die Finsterniß, als Privation, entgegensteht. Mithin sind Licht und Finsterniß Folgen der Naturprincipien. Die Gottheit ist Ursache des Lichts, weil sie Ursache der Bewegung überhaupt ist; aber der Aether ist kein Lichtwesen, weil er von aller Bewegung frey ist. Auch müßte die Gottheit in dem Falle nach der Aristotelischen Licht- und Farbentheorie ein durchsichtiger (für das Licht empfänglicher) Körper seyn. Es ist ganz etwas anders, wenn A. den himmlischen Sphären Licht beymißt; wiewohl dieses, wie T. verführt zu haben scheint, mit der peripatetische Vorstellungsart des Lichtes [illegible] dem A. zuzuschreiben. — Zur Vergleichung mit der Aristotelischen mögen für [illegible] mente der Newtonischen und [illegible] Lichttheorie dienen. Newton erklärt [illegible] ner Optik die Lichtmasse für einen [illegible] unendlich kleiner Theile aus der Sonne, die Farben der Körper für von diesen [illegible] geworfene Sonnenstrahlen, die sich [illegible] den brechen. Durchsichtig sind die [illegible] welche die Sonnenstrahlen durchlassen. Selbst [illegible] für Schwingungen der [illegible] im Universum verbreiteten [illegible] Farben der Körper sind Schwingungen der Oberfläche dieser, die im [illegible] Aether fortgesetzt werden, und so [illegible] pflanzen. Die [illegible] der [illegible] gungen [illegible]

den. Enthält ein Körper so viel Aether in sich, daß die Schwingungen desselben ungehindert den Körper durchgehn, so ist er durchsichtig.

§. 317.

Der Sinn des Gehörs liefert die Empfindung von Tönen. Daß Ein Körper für sich ertöne, ist unmöglich; zum Tone gehören zwey Körper, und als Medium die Luft. Nicht alle Körper sind des Tones in gleichem Grade fähig; auch darf die Luft, die den Ton der Körper vermittelt, nicht zerstreut seyn, indem gerade das Zusammendrängen derselben zwischen den tönenden Körpern den Ton bewirkt; und zum Drucke der Luft ist eine Fläche des Körpers erfoderlich. Das Ohr hört durch die auf die in demselben befindliche Luft fortgepflanzte Erschütterung; daher hört das Thier nur durch das Ohr, und nicht von allen Seiten. Die Stimme ist der Ton eines lebenden Wesens. Die Sinne des Geruchs und Geschmacks sind einander ähnlich; was süß, bitter, sauer riecht, pflegt auch so zu schmecken. Der Geruch empfindet keine reine Sensation; diese ist allemal mit dem Angenehmen oder Unangenehmen verbunden; daher läßt sich das eigentliche Object des Geruchs nicht ausmitteln. Es scheint das Trockne zu seyn. Die Medio des Geruchs

ſind Luft und Waſſer; denn es iſt probabel, daß auch Waſſerthiere Geruch haben. Der Geſchmack hat kein Medium; er entſteht durch Berührung einer Feuchtigkeit; dem Sinne des Gefühls iſt er am verwandteſten, und eigentlich nur eine Modification deßelben. Der Sinn des Gefühls iſt nicht das Fleiſch ſelbſt, wie ſchon oben (§. 260.) bemerkt iſt, ſondern das Medium deßelben. Die phyſiſche Beſchaffenheit dieſes Sinnes wußte ſich A. nicht recht aufzuklären, da ihm eine richtige Theorie des Nervenſyſtems und der Nervenverrichtungen abgieng. Gleichwohl erkannte er ihn nicht bloß für das wichtigſte Organ der thieriſchen Empfindlichkeit, ſondern auch in Beziehung auf das menſchliche Erkenntnißvermögen. Menſchen von einem groben Körperbaue, [illegible] ſind der Erfahrung nach einfältig und zu Verſtandesthätigkeit ungeſchickt; dahingegen ein Menſch von zartem Fleiſche auf Scharfſinn und [illegible]res geiſtiges Talent ſchließen läßt. Uebrigens giebt es nicht mehr als fünf Sinne, und kann nicht mehr geben; die Zahl der Elemente zu Medien der Sinne dienen, iſt nicht mehr zu. Der Menſch, der die fünf Sinne hat, hat alſo alle möglichen Sinne. Eine ſehr ſchlecht erwieſene Behauptung.

[illegible] Anthr. anim. II. 9 §. III. [illegible]

§. 318.

Die Ariſtoteliſche Lehre vom Vorſtellungs- und Erkentnißvermögen iſt bereits entwickelt worden. Nur einige Probleme, die mit der Beſchaffenheit der Empfindungs- und Vorſtellungskraft ſelbſt zuſammenhangen, müſſen noch genauer erwogen werden. Das Empfinden überhaupt wird nur durch die Elemente möglich; es muß alſo in den Elementen eine Empfindungskraft liegen, im Waſſer Sehkraft, in der Luft Hörkraft, u. ſ. w. Das Empfindungsvermögen demnach iſt eine Folge der Organiſation, eine Form des organiſchen Körpers. Auf dem Empfindungsvermögen beruht auch das Gedächtniß. Dieſes iſt nicht Empfindung eines Objects, noch ein Urtheil, allein, ſondern es beſteht aus beyden; es wird geurtheilt, daß eine Empfindung oder Vorſtellung dieſelbe iſt mit einer vorherigen ehemaligen. Um ſich eines Gegenſtandes zu erinnern, muß die Seele einen Eindruck von demſelben empfangen haben, und dieſen bewahren. Die Aufbewahrung des Eindrucks geſchieht durch den Grundſinn (τὸν κοινὸν αἰσθητήριον) und deßen Organ. Deswegen komt es für die Güte des Gedächtnißes auf die Beſchaffenheit des Körpers und die innere Conſtitution, und den Zuſtand derſelben, an. Iſt die innere Bewegung des Körpers zu ſtark, wie bey jungen Leuten wegen des Wachsthums, in Krankhei-

ten, in leidenſchaftlichen Gemüthszuſtänden; oder ſind die körperlichen Theile, etwa Alters wegen, verhärtet und abgeſtumpft, ſo hat das Behalten und Erinnern größere Schwierigkeit und findet oft gar nicht ſtatt. Die Art der Erinnerung wird durch die Gewohnheit beſtimmt, die wir Vorſtellungen zu verknüpfen pflegen, und um die Ideenverbindung zu erleichtern, iſt es gut, auf dieſe unſere Gewohnheit Rückſicht zu nehmen. Gemeiniglich verknüpfen wir Vorſtellungen nach der Aehnlichkeit, nach dem Gegenſatze und der Coexiſtenz der Gegenſtände. Ariſtoteles hat alſo ſchon einige Geſetze der Ideenaſſociation entdeckt. Weil er ſie nun alle kannte, ſo nimmt er auch Vorſtellungen an, die ſubjectiv nie ſich ereignen. Das Gedächtniß überhaupt gehört nach dem Ariſtoteles die obigen Lehren darthun, zum Körper, geht mit dieſem unter.

Ariſt. de memor. I, 1. 2. Eine vollſtändige pſychologiſche Auseinanderſetzung darf man hier noch nicht erwarten; indeß trifft doch ſchon die Anfänge deſſen, was die Neuern durch mehrere Verfolgung, Vollendung näher brachten. Vergl. Hartmann's Geſch. der Lehre von der Ideenaſſociation S. 13. *Maaß* Paralipomena historiam doctrinae de associatione id. illu.

§. 319.

Das Empfindungsvermögen in seiner Thätigkeit ist der Zustand des **Wachens**. Diesem ist der **Schlaf**, als die Privation des Wachens, entgegengesetzt. Weder das Wachen, noch der Schlaf, erstrecken sich auf einen einzelnen Sinn; im Gegentheil sind alle Sinne im Wachen empfänglich und thätig, so wie im Schlafe alle der Empfindung beraubt sind. Beyde Zustände müssen also im Organe des Grundsinnes ihren Ursprung haben. **Aristoteles** hielt das **Herz** für das Organ des Grundsinnes, und erklärte die Entstehung des Schlafes auf folgende Weise: Die im Magen aufgenommene Nahrung dünstet aus; die feuchten und warmen Partikeln derselben steigen zu Kopfe, machen den Kopf schwer, und erzeugen Müdigkeit; wenn sich die Wärme jener Partikeln verloren hat, sinken sie wieder zum Herzen herab, und benehmen demselben durch ihren Druck das Vermögen der Empfindung überhaupt. Dann ist Schlaf da. Die Einseitigkeit und das Unzulängliche dieser Erklärung fällt in die Augen. Daß A. dem Herzen den Sitz des Empfindungsvermögens, nicht dem Gehirne, wie **Plato** that, einräumte, dazu bewogen ihn mehr Gründe: **Erstlich**: Das gemeinschaftliche Sensorium hat in Behung auf die einzelnen Sinne mancherley Thä-

Beſtandtheilen einartig, in der Figur hin[illegible] verſchieden iſt. Zweytens: Das Blut iſt [illegible] Sitz aller Empfindung; denn es enthält [illegible] benswärme, und auf der Verbreitung deſſ[illegible] im ganzen Körper beruht auch das allſeitige [illegible] fühlvermögen deſſelben. Je wärmer das Blut, deſto lebhafter, je flüßiger daßelbe, deſto [illegible] ner, je conſiſtenter daßelbe, deſto ſtärker [illegible] Empfindung. Nun aber iſt das Herz [illegible] um die Quelle des Bluts und der Wärme [illegible] ſelben; daher muß es das gemeinſchaftliche [illegible] ſorium ſeyn. Drittens: Bey den Thieren [illegible] nen die Bewegungen am leichteſten vom [illegible] telpuncte ausgehn. Daher iſt das Herz [illegible] das erſte organiſche Princip der Empfi[illegible] Unterſtützt wurde dieſe Hypotheſe, die [illegible] mehr ältern Philoſophen gemein hatte, [illegible] noch durch die Wahrnehmung, daß die [illegible] lungen des Bluts bey fieberhaften, [illegible] ſchen, leidenſchaftlichen Zuſtänden [illegible]

ohne Wärme äußern. Einzelne Senſationen und Vorſtellungen erregen die Begierde, und dieſe ſetzt mittelſt eines ätheriſchen Weſens, das mit dem Herzen und dem Blute verbunden iſt (συμφυτον πνευμα, Lebensgeiſter), den Körper in Thätigkeit. Fünftens: Die Wärme des Herzens und des Blutes iſt zwar Vehikel der Seele; aber die Seele iſt nicht mit dieſer Wärme identiſch; ſie iſt nur eine Form der Organiſation, die durch dieſelbe als Kraft (Entelechie) mittelſt der Wärme wirkt.

Ariſt. de Somno I, 1 ſq. De partt. animal. II, 1 ſq. III, 4. De motu animal. cap. 6 ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II S. 320 ff.

§. 320.

Von der Empfindungskraft der Seele iſt die Denkkraft der Subſtanz nach durchaus verſchieden. Jene gehört zum Körper und iſt dem Menſchen mit dieſem urſprünglich eigen. Sie iſt elementariſcher Natur, obwohl die Elemente, aus denen ſie beſteht, von der edelſten Beſchaffenheit, und nur den ſublunariſchen analog, aber nicht mit ihnen von gleich grober

Beschaffenheit sind. Die Wärme, als das vornehmste Element der Empfindungskraft, ist nicht das gröbere Feuer, sondern sie stammt aus der ediern Himmelsmaterie her, die sich im Universum wie Princip des Lebens und der Fruchtbarkeit verbreitet. Je edler dies Princip wiederum an sich selbst ist, je günstiger die Organisation für die Aeußerung deßelben, desto vortrefflichter ist das thierische Geschöpf, welchem es einwohnt. Alle Empfindungskräfte sind demnach Emanationen aus den himlischen Sphären, und verdanken der Thätigkeit dieser ihre eigene. Hingegen die Denkkraft ist nicht dem Körper ursprünglich eigen, sondern kommt von außen zu ihm hinzu. Aristoteles bekennt sich hier zur Hypotheſe des Heraklit, daß sie vom Menschen eingeathmet werde. So wußte er auch physiologisch die Verschiedenheit der Genies zu erklären. Ihrem Grunde nach ist sie ein unmittelbares Product der göttlichen Substanz, wenn man will, eine Emanation aus der Gottheit, die thätige göttliche Vernunftkraft, die sich den himmlischen Sphären mittheilt, in der Natur nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit handelt, und im Menschen zum Denken und Wollen zum Absolut Besten wirkt. Den Schwierigkeiten, die hiebey der Forschung aufstoßen, die Plato vergeb-

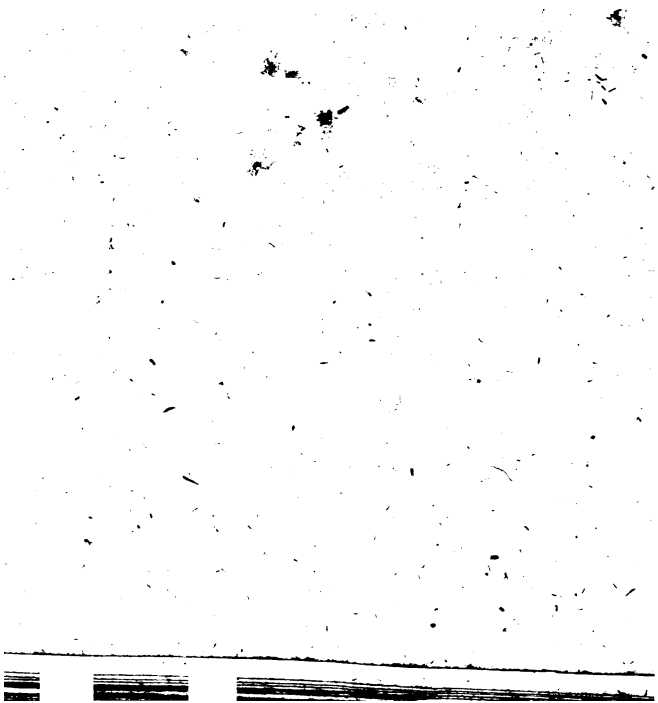
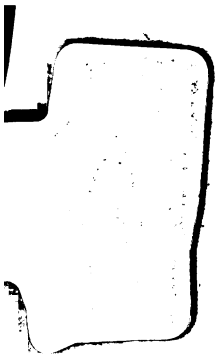
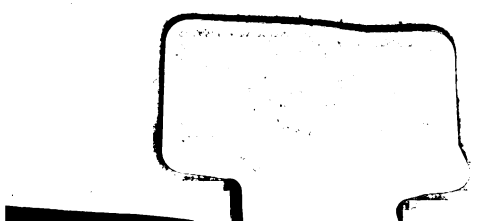
lösen, und durch Mythen zu verhüllen suchte, scheint A. mit Absicht ausgewichen zu seyn.

Arist. de gener. animal. II. 3. III. 11. Cic. Quaest. acad. I. 7. Fragm. T. XII. p. 316. ed. Bip.

§. 321.

Da Aristoteles die **empfindende** Seele bloß für ein Princip der Form der Organisation des Körpers hielt, so war sie ihm **sterblich**, wie der Körper. Allein die **denkende** Seele, die vom Körper unabhängig ist, und für sich subsistiren kann, ist, als Substanz, wie ihr Urquell, **ewig** und **unvergänglich**. Sie dauert als reine **Entelechie** fort, als absolute Vernunftkraft. In diesem bestimmten Sinne behauptete Aristoteles die **Unsterblichkeit** der Seele ausdrücklich. Weil inzwischen alle **Empfindung**, **Erinnerung**, reale Erkentniß, die **empfindende** Seele voraussetzt, und ohne diese nicht möglich ist; die letztere aber mit dem Körper stirbt, so hört auch durch den Tod alle Erfahrungskentniß, alles Gedächtniß, alles

Bewußtſeyn daß. Die Seele exiſtirt nach dem Tode nicht mit Bewußtſeyn ihrer Perſon, nicht als Individuum, ſondern als ein abſoluter Funken der Gottheit, der, wo er etwa in Verbindung mit einem neuen thieriſchen menſchlichen Körper tritt, dieſen zum vernünftigen Menſchen conſtituirt, ohne daß derſelbe ſich der Präexiſtenz erinnern könte. Wird demnach für den Begriff der Unſterblichkeit der Seele Fortdauer des Subjects mit Bewußtſeyn der Perſon verlangt, ſo iſt Ariſtoteles Leugner der Unſterblichkeit.

Hiernach laſſen ſich die verſchiedenen Meynungen der neuern Geſchichtforſcher über des Ariſtoteles Lehre von der Sterblichkeit oder Unſterblichkeit der Seele beurtheilen. Die claſſiſche Stelle beym Ariſtoteles ſelbſt iſt die oben beygebrachte (De anim. III, 5). Ουτος ὁ νους (der thätige Verſtand, die Vernunft) χωριστος και ἀμιγης και ἀπαθης τη ουσια ᾧ ενεργεια — χωριστος δε ἐστι μονον τουθ' ὁπερ ἐστι και τουτο μονον ἀθανατον και ἀϊδιον. ου μνημονευομεν δε, ὁτι τουτο μεν ἀπαθες, ὁ δε παθητικος νους φθαρτος, και ἀνευ τουτου ουδεν νοει. Es iſt ſehr zu bedauern, daß der vom A. dem Eudemus Cyprius zu Ehren verfaßte Dialog von der Unſterblichkeit der Seele verloren gegangen iſt, (S. oben

oben S. 351). Cf. Ethic. ad Nicom. III, 9. Nemeſ. de nat. hom. cap. 15. Euſeb. de praep. ev. XV, 9. 5. *Walch* Parerga Acad. p. 302. Tiedemann's Geiſt der ſpec. Philoſ. B. II S. 325.